REKONSTRUKSI SEJARAH AL-QURAN

REKONSTRUKSI SEJARAH AL-QURAN

Penulis: Taufik Adnan Amal
Penyunting: Samsu Rizal Panggabean

Cetakan 1, Februari 2005

Diterbitkan oleh Pustaka Alvabet
Anggota IKAPI

Ciputat Mas Plaza, Blok B/AD
Jl. Ir. H. Juanda, Ciputat - Jakarta 15411
Tel.: 021-74704875, 7494032
Faks.: 021- 74704875
e-mail: pustaka_alvabet@yahoo.com

Desain Sampul: Nur Kholis al-Adib
Tata letak: Priyanto

Perpustakaan Nasional RI. Data Katalog dalam Terbitan (KDT)
Amal, Taufik Adnan
Rekonstruksi Sejarah al-Quran oleh Taufik Adnan Amal
Penyunting: Samsu Rizal Panggabean
Cet. 1 - Jakarta: Pustaka Alvabet, Februari 2005
486 hlm. 23,5 cm.

ISBN 979-3064-06-4
1. al-Quran - Sejarah I. Judul
297.12

Gambar latar sampul: Fragmen al-Quran dari abad ke-2 H, berisi surat al-thur (53: 25-62)
Gambar sampul: Fragmen al-Quran dari abad 1/2 H berisi surat al-isra' (17:20-23)

Lampiran-lampiran :

PENDAHULUAN

AL-QURAN bagi kaum Muslimin adalah *verbum dei* (*kalāmu-Allāh*) yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad melalui perantaraan Jibril selama kurang lebih dua puluh tiga tahun. Kitab suci ini memiliki kekuatan luar biasa yang berada di luar kemampuan apapun: "Seandainya Kami turunkan al-Quran ini kepada sebuah gunung, maka kamu akan melihatnya tunduk terpecah-belah karena gentar kepada Allah" (59:21). Kandungan pesan Ilahi yang disampaikan Nabi pada permulaan abad ke-7 itu telah meletakkan basis untuk kehidupan individual dan sosial kaum Muslimin dalam segala aspeknya. Bahkan, masyarakat Muslim mengawali eksistensinya dan memperoleh kekuatan hidup dengan merespon dakwah al-Quran. Itulah sebabnya, al-Quran berada tepat di jantung kepercayaan Muslim dan berbagai pengalaman keagamaannya. Tanpa pemahaman yang semestinya terhadap al-Quran, kehidupan, pemikiran dan kebudayaan kaum Muslimin tentunya akan sulit dipahami.

Al-Quran memang tergolong ke dalam sejumlah kecil kitab suci yang memiliki pengaruh amat luas dan mendalam terhadap jiwa manusia. Kitab ini telah digunakan kaum Muslimin untuk mengabsahkan perilaku, menjustifikasi tindakan peperangan, melandasi berbagai aspirasi, memelihara berbagai harapan, dan memperkukuh identitas kolektif.[1] Ia juga digunakan dalam kebaktian-kebaktian publik dan pribadi kaum Muslimin, serta dilantunkan dalam berbagai acara resmi dan keluarga.[2] Pembacaannya dipandang sebagai tindak kesalehan dan pelaksanaan ajarannya merupakan kewajiban setiap Muslim.

Sejumlah pengamat Barat memandang al-Quran sebagai suatu kitab yang sulit dipahami dan diapresiasi.[3] Bahasa, gaya, dan aransemen kitab ini pada umumnya telah menimbulkan masalah khusus bagi mereka.[4] Masa pewahyuannya yang terbentang sekitar dua puluh tahunan, merefleksikan perubahan-perubahan lingkungan, perbedaan dalam gaya dan kandungan, bahkan ajarannya. Sekalipun bahasa Arab yang digunakannya dapat dipahami, terdapat bagian-bagian di dalamnya yang sulit dipahami.[5] Kaum Muslimin sendiri, dalam rangka memahaminya, telah menghasilkan berton-ton kitab *tafsîr* yang berupaya menjelaskan makna pesannya. Sekalipun demikian, sejumlah besar mufassir Muslim masih tetap memandang kitab itu mengandung bagian-bagian *mutasyābihāt* yang, menurut mereka, maknanya hanya diketahui oleh Tuhan.

Sejak pewahyuannya hingga kini, al-Quran telah mengarungi sejarah panjang selama empat belas abad lebih. Diawali dengan penerimaan pesan ketuhanan al-Quran oleh Muhammad, kemudian penyampaiannya kepada generasi pertama Islam yang telah menghafal dan merekamnya secara tertulis, hingga stabilisasi teks dan bacaannya yang mencapai kemajuan berarti pada abad ke-3H/9 dan abad ke-4H/10 serta berkulminasi dengan penerbitan edisi standar al-Quran di Mesir pada 1342H/1923, kitab suci kaum Muslimin ini masih menyimpan sejumlah misteri dalam berbagai tahapan perjalanan kesejarahannya.

Telah banyak buku yang ditulis kesarjanaan Islam dan Barat untuk mengungkapkan perjalanan kesejarahan al-Quran. Tetapi, karya-karya kesarjanaan Muslim pada umumnya disusun mengikuti sudut pandang resmi ortodoksi Islam yang rentan terhadap kritik sejarah. Demikian pula, dekonstruksi dan evaluasi Barat atas sejarah al-Quran, dalam kebanyakan kasus, dipijakkan pada prasangka religius - terutama dari tradisi Yudeo-Kristiani - atau prasangka intelektual dalam bentuk prakonsepsi gagasan dan kategori, serta prasangka kultural yang berakar pada etnosentrisme Barat. Kajian-kajian Barat juga sering tidak simpatik dan, hingga taraf tertentu, telah mengaduk-aduk berbagai prasangka dogmatis umat Islam.[6]

Di sisi lain, sejumlah karya tentang sejarah al-Quran yang telah masuk ke pasaran masyarakat Muslim Indonesia, selain bisa dihitung dengan jari, terlihat masih miskin dari segi kandungan

dan kualitasnya. Beberapa karya terjemahan dari bahasa Arab,[7] tampak tidak kritis dan analitis, serta - dalam kebanyakan kasus - lebih merefleksikan perspektif ortodoksi Islam tentang sejarah al-Quran. Pengecualiannya adalah karya Abu Abd Allah az-Zanjani, *Tarîkh al-Qur'ãn*, yang dalam beberapa butir tertentu merefleksikan sudut pandang Syi'ah anutannya - seperti pandangan tentang mushaf al-Quran yang telah "terkumpul" seluruhnya pada masa Nabi oleh Ali ibn Abi Thalib, bahkan lengkap dengan takwil dan tafsirnya.[8] Lebih jauh, karya az-Zanjani juga memiliki kelemahan yang sama dengan karya-karya kesarjanaan Muslim lainnya.

Karya rintisan sarjana Indonesia di bidang sejarah al-Quran ditulis Adnan Lubis, *Tãrîkh al-Qur'ãn* - terbit di Medan pada 1941.[9] Setelah itu, muncul karya Abu Bakar Aceh, *Sejarah al-Qur'ãn* (1948).[10] Meskipun mengaku mendapat inspirasi dari karya-karya kesarjanaan Barat tentang sejarah al-Quran,[11] karya Aceh memiliki kandungan yang tidak sistematis menurut ukuran penulisan sejarah. Bahan-bahan yang secara ketat tidak dihitung sebagai bagian sejarah al-Quran dimasukkan ke dalam bukunya tanpa pandang bulu.[12]

Karya kesarjanaan Muslim Indonesia lainnya adalah *Sejarah al-Quran*, disusun H.A. Mustofa.[13] Sebagaimana rata-rata karya kesarjanaan Islam, buku ini - selain kandungannya relatif miskin dan memprihatinkan - juga terlihat tidak kritis dalam memperlakukan data kesejarahan al-Quran. Disamping itu, pada level saintifik, karya ini terlihat sangat menyedihkan dengan non-eksistensinya rujukan kepada sumber-sumber informasi yang digunakan penulisnya.

Dari pertimbangan-pertimbangan di atas, terlihat bahwa suatu rekonstruksi sejarah al-Quran yang bisa bertahan terhadap kritik sejarah, dan sekaligus bisa berhadapan dengan berbagai prasangka Barat, adalah kebutuhan yang cukup mendesak. Kajian ini ingin melakukan rekonstruksi semacam itu dengan menelusuri masalah-masalah utama tentang asal-usul dan pewahyuan al-Quran, pengumpulannya, serta stabilisasi teks dan bacaannya. Dengan demikian, permasalahan-permasalahan yang menjadi objek studi ini bisa dikatakan mencakup keseluruhan etape perjalanan historis al-Quran. Hasil kajiannya diharapkan bisa memberikan kontribusi yang signifikan di bidang sejarah kitab suci kaum Muslimin.

Sesuai dengan tujuan utamanya, kajian ini mesti berpegang secara ketat pada pendekatan sejarah. Namun, karena beberapa bagian dari sejarah tersebut melibatkan intensitas pemahaman keagamaan, maka interpretasi yang dilakukan di sini tidak hanya bersifat historis semata, tetapi juga bersifat islami. Data kesejarahan di sini tidak diperlakukan sebagai sekadar data mati untuk dianalisis, tetapi sebagai sesuatu yang memiliki implikasi religius bagi masa depan kaum Muslimin dan kitab sucinya. Karena itu, kajian ini juga bersifat preskriptif dan diharapkan bisa menyumbangkan perspektif-perspektif yang baru dan segar dalam studi-studi al-Quran.

Dalam penelusuran jejak historis al-Quran, asal-usul, dan perjalanan kesejarahannya yang awal, kitab suci itu akan diperlakukan dan digunakan sebagai sumber primer. Sebagaimana diakui, al-Quran merupakan rekaman otentik berbagai aspek kesejarahan pra-Islam dan pada masa pewahyuannya. Sumber-sumber lainnya, seperti hadits dan karya-karya klasik ataupun modern kesarjanaan Muslim, akan digunakan secara kritis dalam penelusuran tersebut. Demikian pula, karya-karya kesarjanaan Barat yang bertalian dengan kajian al-Quran - baik tentang sejarah al-Quran ataupun lainnya - juga akan dieksploitasi dengan cara yang sama. Dalam sejumlah kasus, akan dilakukan evaluasi terhadap gagasan-gagasan kesarjanaan Muslim dan Barat tentang berbagai aspek kesejarahan al-Quran. Sementara keragaman tradisi teks dan bacaan al-Quran, terutama menyangkut mushaf-mushaf pra-utsmani, akan didekati dengan memanfaatkan edisi standar al-Quran Mesir (1923) - yang menggunakan kiraah Hafsh *'an* Ashim - sebagai pijakan.

Kajian tentang perjalanan historis al-Quran ini dituangkan ke dalam tiga bagian utama. Bagian *pertama* akan mengungkapkan asal-usul dan pewahyuan al-Quran. Bagian ini terdiri dari tiga bab: bab pertama berupaya meletakkan al-Quran dalam latar kesejarahannya - baik dalam konteks situasi sosio-politik serta religius Arabia menjelang dan pada saat pewahyuan al-Quran, maupun dalam konteks kehidupan Nabi Muhammad sendiri. Bab kedua berupaya menelusuri asal-usul al-Quran dari gagasan kitab suci tersebut dan gagasan-gagasan lain yang berupaya memberi gambaran mengenainya. Pembicaraan tentang asal-usul al-Quran

akan mengarah pada diskusi tentang hubungan wahyu ilahi dan Nabi yang juga dibahas dalam bab ini. Sementara pewahyuan bagian-bagian al-Quran, yang menelaah secara kronologis sekuensi pewahyuannya menurut berbagai sudut pandang, akan dikemukakan dalam bab ketiga.

Bagian *kedua* akan mendiskusikan pengumpulan al-Quran, baik dalam bentuk hafalan dan - terutama sekali - dalam bentuk tulisan. Aktivitas pengumpulan al-Quran (*jam'u-l-qur'ān*) bermula pada masa Nabi dan berujung dengan kodifikasi resmi pada masa kekhalifahan Utsman ibn Affan. Bagian ini terdiri dari empat bab. Dalam bab keempat akan dilacak berbagai upaya awal dalam pengumpulan al-Quran pada masa kehidupan Nabi dan beberapa saat setelah wafatnya. Kandungan kumpulan al-Quran yang awal ini juga akan didiskusikan di dalam bab tersebut. Beberapa kumpulan al-Quran yang berpengaruh setelah wafatnya Nabi hingga beberapa saat setelah promulgasi mushaf resmi utsmani akan dikemukakan dalam bab kelima, berikut paparan tentang berbagai perbedaan yang eksis didalamnya dengan tradisi teks dan bacaan utsmani. Kodifikasi mushaf utsmani dibahas dalam bab selanjutnya - bab keenam - disertai paparan tentang penyebaran, varian-varian, dan berbagai karakteristik utamanya. Bagian kedua ini diakhiri dengan suatu bab tentang otentisitas dan integritas mushaf utsmani. Berbagai gagasan yang dikemukakan sejauh ini tentangnya, baik dari kalangan Muslim ataupun non-Muslim, akan dieksplorasi secara kritis.

Bagian *ketiga*, terdiri dari dua bab, akan mengungkapkan berbagai proses yang mengarah dan berujung pada stabilisasi teks dan bacaan al-Quran. Proses stabilisasi teks al-Quran diawali dengan standardisasi mushaf utsmani dan dicapai dengan serangkaian upaya eksperimental untuk menyempurnakan aksara Arab, yang memperoleh bentuk finalnya pada penghujung abad ke-3H/9. Bab kedelapan dipusatkan untuk menelaah proses penyempurnaan aksara tersebut. Sementara proses stabilisasi bacaan al-Quran juga dicapai melalui serangkaian upaya unifikasi bacaan yang berjalan berdampingan dengan penyempurnaan aksara Arab setelah dipromulgasikannya mushaf utsmani. Proses ini mencapai kemajuan sangat berarti pada permulaan abad ke-4H/10 - dengan diterimanya gagasan Ibn Mujahid mengenai kiraah tujuh - dan

berkulminasi pada 1923 dengan terbitnya al-Quran edisi standar Mesir, yang menggunakan bacaan Hafsh *'an* Ashim dan menjadi panutan mayoritas umat Islam. Proses unifikasi bacaan ini dibahas dalam bab kesembilan.

Berbagai simpulan yang dapat ditarik dari kajian ini akan diketengahkan dalam bagian penutup, disertai beberapa implikasi penelitian. Di samping itu, dua lampiran yang mengungkapkan respon umat manusia terhadap al-Quran juga disertakan. Lampiran pertama mengemukakan beberapa respon kaum Muslimin terhadap al-Quran, lewat pembacaan dan penghafalan kitab suci tersebut, penerjemahan, serta penafsirannya. Sedangkan lampiran kedua mendiskusikan respon kesarjanaan Barat terhadap al-Quran melalui terjemahan, suntingan dan kajiannya.

Catatan:

[1] Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, tr. Machasin, (Jakarta: INIS, 1997), p. 9.

[2] W. M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1970), p. xi.

[3] Lihat A. T. Welch, "Introduction: Qur'anic Studies - Problems and Prospects," *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 47 (1979), p. 620; lihat juga Watt, *Bell's Introduction, ibid.*

[4] Welch, *ibid.*

[5] Watt, *Bell's Introduction*, p. xi.

[6] Konsekuensinya, sebagian sarjana Muslim memberikan respon yang keras terhadap Barat dan bahkan berupaya meletakkan batas-batas wilayah kajian yang tidak boleh dimasuki Barat, yakni al-Quran dan sunnah Nabi. Lihat Muhammad Abdul-Rauf, "Outsiders' Interpretations of Islam: A Muslim's Point of View," *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin, (Tucson: The Univ. of Arizona Press, 1985), pp. 179-188, khususnya pp. 185 ff.

[7] Lihat misalnya Abu Abd Allah az-Zanjani, *Wawasan Baru Tarikh al-Quran*, tr. Kamaluddin Marzuki Anwar & A. Qurtubi Hasan, (Bandung: Mizan, 1986); Ibrahim al-Abyari, *Sejarah al-Quran*, tr. St. Amanah, (Semarang: Dina Utama, 1993); dan sejumlah buku daras *'ulûm al-Qur'ãn*, yang memuat sebagian materi sejarah al-Quran.

[8] Az-Zanjani, *ibid.*, pp. 66-69.

[9] Lihat Abu Bakar Aceh, *Sejarah al-Quran*, (Solo: Ramadhani, 1986), p. 12. Sayangnya, karya rintisan tentang sejarah al-Quran yang disusun Adnan Lubis ini tidak berhasil diperoleh penulis.

[10] Cetakan pertama terbit pada 1948. Direvisi dengan sejumlah penambahan pada cetakan ke-4, 1956.

[11] Aceh, *Sejarah*, p. 11.
[12] Lihat daftar isinya, *ibid.*, pp. 5 f.
[13] H.A. Mustofa, *Sejarah al-Qur'an*, (Surabaya: al-Ikhlas, 1994).

BAGIAN PERTAMA

Asal-usul dan Pewahyuan al-Quran

Bagian ini mengungkapkan asal-usul dan pewahyuan al-Quran, yang dituangkan ke dalam tiga bab: bab pertama mencoba meletakkan al-Quran dalam latar kesejarahannya - baik dalam konteks situasi sosio-politik serta religius Arabia menjelang dan pada saat pewahyuan al-Quran, maupun dalam konteks kehidupan Nabi Muhammad sendiri. Bab kedua berupaya menelusuri asal-usul al-Quran dari gagasan kitab suci tersebut dan gagasan-gagasan lain yang berupaya memberi gambaran mengenainya. Pembicaraan tentang asal-usul al-Quran akan mengarah pada diskusi tentang hubungan wahyu ilahi dan Nabi. Sementara pewahyuan bagian-bagian al-Quran, yang menelaah secara kronologis sekuensi pewahyuannya menurut berbagai sudut pandang, akan dikemukakan dalam bab ketiga.

BAB 1

Latar Kesejarahan

Situasi Politik

JAZIRAH ARAB terletak sangat terisolasi, baik dari sisi daratan maupun lautan. Kawasan ini - tempat Muhammad tampil dengan pekabaran ilahinya pada abad ke-7 perhitungan tahun Masehi - sebenarnya terletak di pojok kultural yang mematikan. Sejarah dunia yang besar telah jauh meninggalkannya. Perselisihan yang membawa peperangan antar suku berlangsung dalam skala besar-besaran di stepa-stepa jazirah tersebut. Dari sudut pandang negara-negara adikuasa, Arabia merupakan kawasan terpencil dan biadab, sekalipun memiliki posisi cukup penting sebagai kawasan penyangga dalam ajang perebutan kekuasaan politik di Timur Tengah, yang ketika itu didominasi dua imperium raksasa: Bizantium dan Persia.

Kekaisaran Bizantium atau Kekaisaran Romawi Timur - dengan ibu kota Konstantinopel - merupakan bekas Imperium Romawi dari masa klasik. Pada permulaan abad ke-7, wilayah imperium ini telah meliputi Asia Kecil, Siria, Mesir dan bagian tenggara Eropa hingga Danube. Pulau-pulau di Laut Tengah dan sebagian daerah Italia serta sejumlah kecil wilayah di pesisir Afrika Utara juga berada di bawah kekuasaannya.

Saingan berat Bizantium dalam perebutan kekuasaan di Timur Tengah adalah Persia. Ketika itu, imperium ini berada di bawah kekuasaan dinasti Sasanid (Sasaniyah). Ibu kota Persia adalah al-Mada'in, terletak sekitar dua puluh mil di sebelah tenggara kota Bagdad yang sekarang. Wilayah kekuasaannya terbentang dari Irak dan Mesopotamia hingga pedalaman timur Iran dewasa ini serta Afganistan.

Perebutan kekuasaan kedua imperium adidaya di atas memiliki pengaruh nyata terhadap situasi politik di Arabia ketika itu. Kira-kira pada 521, Kerajaan Kristen Abisinia dengan dukungan penuh - dan mungkin atas desakan - Bizantium menyerbu serta menaklukkan dataran tinggi Yaman yang subur di barat daya Arabia. Memandang serbuan tersebut sebagai ancaman terhadap kekuasaannya, Dzu Nuwas - penguasa Arabia Selatan pro-Persia - bereaksi dengan membantai orang-orang Kristen Najran yang menolak memeluk agama Yahudi. Peristiwa pembantaian ini, terjadi di sekitar 523, memiliki pengaruh traumatik terhadap keseluruhan jazirah Arab dan dirujuk dalam suatu bagian al-Quran (85:4-8). Atas desakan dan dukungan Bizantium, pada 525 Dzu Nuwas berhasil digulingkan dari takhtanya lewat suatu ekspedisi yang dilakukan orang-orang Abisinia. Tetapi, sekitar 575, dataran tinggi Yaman kembali jatuh ke tangan Persia.

Menjelang lahirnya Nabi Muhammad, penguasa Abisinia di Yaman - Abraham, atau lebih populer dirujuk dalam literatur Islam sebagai Abrahah - melakukan invasi ke Makkah, tetapi gagal menaklukkan kota tersebut lantaran epidemi cacar yang menimpa bala tentaranya. Ekspedisi ini - dirujuk al-Quran dalam surat 105 - pada prinsipnya memiliki tujuan yang secara sepenuhnya berada di dalam kerangka politik internasional ketika itu, yaitu upaya Bizantium untuk menyatukan suku-suku Arab di bawah pengaruhnya guna menentang Persia. Sementara para sejarawan Muslim menambahkan tujuan lain untuknya. Menurut mereka, ekspedisi tersebut - terjadi kira-kira pada 552[1] - dimaksudkan untuk menghancurkan Ka'bah dalam rangka menjadikan gereja megah di San'a, yang dibangun Abrahah, sebagai pusat ziarah keagamaan di Arabia.[2]

Upaya kedua imperium adikuasa itu dalam rangka memperoleh kontrol politik atas jazirah Arabia biasanya dilakukan secara tidak langsung, seperti dengan jalan mendukung penguasa-penguasa kecil di perbatasan kawasan tersebut. Kontrol politik Persia atas sejumlah kota kecil di pesisir timur dan selatan Arabia, misalnya, diperoleh dengan mendukung kelompok-kelompok politik pro-Persia di daerah-daerah tersebut. Suatu insiden yang terjadi di Makkah sekitar 590 - biasanya dikaitkan dengan nama Utsman ibn al-Huwairits - dapat dilihat sebagai upaya Bizantium untuk memperoleh kontrol

politik atas kota itu dengan jalan membantu orang yang pro-Bizantium ini menjadi penguasanya. Tetapi, orang-orang Makkah terlihat tidak berminat menjadi bawahan salah satu adikuasa dunia, lantaran implikasi politiknya, dan orang dukungan Bizantium itu dipaksa kabur dari kota mereka.

Pada permulaan abad ke-7, Persia mencatat serangkaian kemajuan berarti dalam upaya perluasan pengaruh politiknya. Pada 611 balatentaranya berhasil menaklukkan kota Raha, kemudian bergerak ke selatan dan menundukkan satu demi satu wilayah Imperium Bizantium. Siria jatuh ke tangannya pada 613, menyusul Yerusalem pada 614 dan Mesir pada 617. Bahkan, pada 626 pasukan Persia mengepung Konstantinopel, meskipun berlangsung sangat singkat dan tidak membawa hasil. Namun, penjarahan Yerusalem yang dilakukan setelah suatu pemberontakan terhadap garnisun Persia, pembantaian penduduk kota tersebut dan dibawa larinya benda yang dipandang sebagai salib suci, telah membangkitkan emosi keagamaan orang-orang Kristen di seluruh wilayah Imperium Bizantium. Kejadian ini tentunya sangat kondusif bagi Heraclius - penguasa tertinggi Bizantium ketika itu - untuk menggalang kembali kekuatan militernya. Setelah menghadapi orang-orang Avar yang menyerang Konstantinopel dari utara, pada 622 Heraclius memusatkan perhatian untuk menghadapi Persia. Suatu invasi yang berani ke Irak dilakukannya pada 627. Walaupun balatentara Bizantium segera ditarik mundur setelah penyerbuan itu, namun ketegangan-ketegangan yang muncul di dalam negeri Persia, akibat peperangan berkepanjangan, mulai terasa. Kurang lebih setahun sebelumnya, Khusru II - penguasa Persia waktu itu - dibunuh; dan penggantinya yang memiliki banyak musuh di dalam negeri lebih menginginkan perdamaian. Peperangan akbar antara kedua imperium adikuasa ini pun berakhir. Negosiasi penyerahan propinsi-propinsi Bizantium yang direbut Persia berjalan berlarut-larut hingga pertengahan 629. Akhirnya, pada penghujung tahun itu Heraclius kembali ke Konstantinopel dengan kemenangan di tangan.

Perebutan kekuasaan yang berkepanjangan antara Bizantium dan Persia, seperti telah diutarakan, mendapat perhatian serius dari orang-orang Arab ketika itu, lantaran relevansi politiknya yang nyata terhadap mereka. Tentang perebutan kekuasaan kedua

adikuasa tersebut, al-Quran menuturkan: "Telah dikalahkan bangsa Romawi di negeri terdekat yang setelah kekalahan itu mereka akan memperoleh kemenangan dalam beberapa tahun lagi ..." (30:2-4). Bagian awal pernyataan ini merujuk kepada serangkaian kekalahan yang dialami Bizantium pada permulaan abad ke-7 - khususnya pendudukan Yerusalem oleh balatentara Persia. Sementara bagian selanjutnya merupakan prediksi tentang kemenangan akhir Bizantium atas Persia pada perempatan kedua abad yang sama.

Kehidupan di Jazirah Arab

Risalah yang dibawa Muhammad memiliki keterkaitan yang erat dengan milieu dunia perniagaan masyarakat perkotaan Arab ketika itu. Tanah air pertama Islam, Makkah, merupakan pusat perniagaan yang sangat makmur. Sementara tanah air keduanya, Yatsrib - atau kemudian berganti nama dan lebih populer dengan Madinah - adalah oase kaya yang juga merupakan kota niaga, sekalipun tidak sebesar Makkah. Meskipun Madinah memiliki peran sentral yang amat vital dalam evolusi eksternal misi kenabian Muhammad, namun milieu komersial Makkahlah yang tampaknya paling mendominasi ungkapan-ungkapan al-Quran.

Pada penghujung abad ke-6, para pedagang besar kota Makkah telah memperoleh kontrol monopoli atas perniagaan yang lewat bolak-balik dari pinggiran pesisir barat Arabia ke Laut Tengah. Kafilah-kafilah dagang yang biasanya pergi ke selatan di musim dingin dan ke utara di musim panas, dirujuk dalam al-Quran (106:2). Rute ke selatan adalah ke Yaman, tetapi biasanya juga diperluas ke Abisinia. Sementara rute ke utara adalah ke Siria. Di tangan kafilah-kafilah dagang inilah orang-orang Makkah mempertaruhkan eksistensinya yang asasi. Di lembah kota Makkah yang tandus, pertanian maupun peternakan adalah impian indah di siang bolong. Kota ini sangat bergantung pada impor bahan makanan. Karena itu, kehidupan ekonominya yang khas adalah di bidang perniagaan dan kemungkinan besar hanya bersifat moneter.[3]

Perdagangan dan urusan-urusan finansial yang bertalian dengannya menjanjikan satu-satunya penghasilan bagi penduduk kota Makkah. Bahkan, secara ekonomis, hampir setiap orang menaruh minat yang besar pada kafilah-kafilah dagang. Penjarahan

doktrin yang paling mendasar, bukan sekadar kiasan-kiasan ilustratif.[9] Ia menganalisis terma-terma perniagaan dalam kategori-kategori berikut: terma-terma matematik (*hisāb, al-hasîb, ahshā*), takaran dan ukuran (*wazana, mîzān, tsaqula, mitsqāl*), pembayaran dan upah (*jazā, tsawwaba, tsawāb, waffā, ajr, kasaba*), kerugian dan penipuan (*khasira, bakhasa, zhalama, alata, naqasha*), jual-beli (*syarā, isytarā, bā'a, tijārah, tsaman, rabiha*), serta pinjam-meminjam dan jaminan (*qardl, aslafa, rahîn*).[10]

Ungkapan-ungkapan dari dunia perniagaan memang menghiasi lembaran-lembaran al-Quran dan digunakan untuk mengungkapkan ajaran-ajarannya yang asasi. *Hisāb* (حساب), suatu istilah yang lazim digunakan untuk perhitungan untung-rugi dalam dunia perniagaan, muncul di beberapa tempat dalam al-Quran sebagai salah satu nama bagi Hari Kiamat (*yawm al-hisāb*),[11] ketika perhitungan terhadap segala perbuatan manusia dilakukan dengan sangat cepat (*sari' al-hisāb*).[12] Sementara kata *hasîb* ("pembuat perhitungan," "penghitung") dinisbatkan kepada Tuhan dalam kaitannya dengan perbuatan manusia.[13] Gagasan utama yang mendasari "perhitungan" ilahi adalah *kitāb*, yang merekam segala perbuatan baik dan buruk manusia.[14] Timbangan akan dipasang di Hari Perhitungan dan seluruh perbuatan manusia akan ditakar.[15] Setiap orang akan bertanggungjawab atas segala perbuatan yang telah dilakukannya.[16] Perbuatan baik dan direstui akan memperoleh imbalan atau upah; sebaliknya, perbuatan buruk dan dikutuk akan diganjar azab neraka. Kata-kata kerja *kasaba* ("memperoleh keuntungan," "berusaha," "berbisnis"), *jazā* ("membayarkan," "memberi upah," "ganjaran," "imbalan"), *ājara* ("memberi upah," "membayar nilai kontrak," "imbalan"), serta berbagai bentuk konjugasinya, sering digunakan al-Quran dalam konteks-konteks semacam ini.[17]

Ungkapan-ungkapan dari dunia perniagaan lainnya yang lazim digunakan dalam masyarakat niaga Makkah, seperti "menjual," "membeli" - atau "barter" - dan "transaksi" pada umumnya, juga digunakan al-Quran untuk mengungkapkan gagasan-gagasan keagamaan Islam yang mendasar. Dalam 9:111, disebutkan: "Sesungguhnya Tuhan telah membarter (*isytarā*) dari orang-orang beriman diri dan harta mereka dengan memberikan surga kepada mereka ... maka bergembiralah dengan transaksi (*bay'*) yang telah

Kelompok-kelompok ini relatif kecil dan biasanya dirujuk dengan istilah *banû* ("anak keturunan," "keluarga," "klan"). Tetapi, untuk tujuan tertentu, kelompok-kelompok kecil bergabung dengan kelompok-kelompok lainnya - baik berdasarkan pertalian keluarga yang nyata maupun artifisial melalui keturunan nenek moyang yang sama - dan membentuk suatu *qawm* ("suku"). Suku-suku, berdasarkan tujuan dan kepentingan tertentu, terkadang bergabung dengan suku-suku lainnya untuk membentuk federasi suku-suku. Setelah hijrah ke Madinah, Nabi terlihat membentuk federasi kesukuan semacam itu berdasarkan Piagam Madinah.

Selain beranggotakan warga penuh berdasarkan kelahiran, keanggotaan suatu suku atau kaum biasanya diperluas mencakup orang-orang atau suku-suku yang meminta perlindungan. Pertambahan anggota kesukuan antara lain mengambil bentuk seperti *ẖalîf* ("sekutu berdasarkan kontrak"), *jãr* ("tetangga yang dilindungi"), dan *mawlã* ("klien"). Dengan demikian, tampak bahwa struktur sosial Arabia pra-Islam dan pada masa awal Islam adalah kesukuan. Suku, atau sub-kelasnya (*banû*), bagi orang-orang Arab, tidak hanya merupakan satu-satunya unit atau basis kehidupan sosial, tetapi lebih jauh juga mencerminkan prinsip perilaku tertinggi. Solidaritas kesukuan merupakan basis keseluruhan gagasan moral paling mendasar yang di atasnya masyarakat Arab dibangun. Menjunjung tinggi ikatan kekeluargaan berdasarkan pertalian darah melebihi segalanya di dunia ini, dan melakukan segala sesuatu yang bisa mengangkat kehormatan serta keharuman nama suku, merupakan tugas suci yang dibebankan kepada setiap individu anggota suatu suku.

Kesetiakawanan kesukuan memang merupakan prasyarat mutlak dalam kehidupan liar di padang pasir. Tanpa suatu taraf solidaritas yang tinggi, tidak ada harapan bagi siapa pun untuk meraih keberhasilan dalam mempertahankan eksistensi di tengah-tengah iklim dan kondisi sosial padang pasir yang kejam. Dalam taraf yang lebih jauh, solidaritas kesukuan mengharuskan seseorang berpihak secara membabi-buta kepada saudara-saudara sesukunya tanpa peduli apakah mereka keliru atau benar. Durayd ibn al-Simmah, seorang penyair pra-Islam, secara efektif memperlihatkan hal ini dalam sebuah syairnya:

Sekalipun orang-orang Arab tertentu lebih belakangan menetap di Madinah dibandingkan orang-orang Yahudi, tetapi secara politik mereka lebih dominan. Di oase-oase lain seperti Tayma, Fadak, Wadi al-Qura, dan Khaibar, pemukim utamanya juga orang-orang Yahudi. Namun asal-asul etnis suku-suku dan klan-klan Yahudi di kawasan "hijau" ini tidak begitu jelas. Dalam kebanyakan kasus, mereka telah mengadopsi bentuk-bentuk kemasyarakatan dan adat-istiadat Arab, serta hanya berbeda dalam agama.

Sisi "hijau" jazirah Arab ini dikemukakan al-Quran dalam beberapa kesempatan. Sistem irigasi canggih di Arabia Selatan dan kemusnahannya – sering disebut sebagai bobolnya bendungan Ma'arib di sekitar 450 – dirujuk dalam 34:16. Masih terdapat beberapa rujukan lainnya di dalam kitab suci tersebut kepada pertanian yang telah menggunakan sistem irigasi.[34] Tetapi, bentuk pertanian yang dipraktekkan di luar oase-oase di Arabia pada umumnya bersifat musiman karena ketergantungan yang sangat pada curah hujan, seperti ditamsilkan al-Quran dalam berbagai kesempatan.[35]

Suasana Keagamaan

Sebagaimana telah dikemukakan, di oase-oase sekitar Madinah – Tayma, Fadak, Khaibar, Wadi al-Qura – dan di kota itu sendiri serta Yaman, terdapat sejumlah pemukiman Yahudi. Keberadaan orang-orang Yahudi di Arabia mungkin bisa ditelusuri mulai abad pertama Masehi. Penaklukan Yerusalem oleh Kaisar Titus (sekitar 70) serta penumpasan pemberontakan Bar Kochba (sekitar 135) barangkali telah membuat sejumlah orang Yahudi di kota tersebut terpaksa meninggalkan negerinya untuk mengembara, dan kemudian menetap di Arabia.[36] Alfred Guillaume menyebutkan enam kota Arab – Hijr, Ula, Tayma, Khaibar, Thaif dan Madinah – yang menjadi tempat pemukiman Yahudi.[37] Kota Makkah tidak dimasuki, karena merupakan pusat penyembahan berhala. Sekalipun demikian, orang-orang Quraisy mengenal dengan baik agama Yahudi, karena kota itu berada di jalur perniagaan Yaman dan Siria.

Berbeda dengan teori di atas, C. C. Torrey mengemukakan dugaan tentang eksistensi suatu "koloni besar" kaum Yahudi di

Islam yang belakangan, baik orang-orang *shābi'ûn* maupun *majûs* diperlakukan sebagai ahli kitab.

Secara ketat, masalah keagamaan di Arabia pada umumnya adalah politeisme. Sekalipun kebanyakan orang Arab mengakui dan menerima gagasan tentang Allah sebagai pencipta alam semesta dan manusia,[54] yang menundukkan matahari dan bulan,[55] serta yang menurunkan hujan, lalu dengannya Dia menghidupkan bumi sesudah matinya,[56] tetapi penyembahan aktual mereka pada faktanya ditujukan kepada tuhan-tuhan lain yang dipandang sebagai perantara-perantara kepada Allah. Konsepsi pagan semacam ini direkam al-Quran dalam beberapa kesempatan.[57] Selain itu, al-Quran juga mengemukakan nama tuhan-tuhan - atau tepatnya dewi-dewi - tersebut: *al-lāt, al-'uzzā*, dan *al-manāt*, yang dipandang kaum pagan Arab sebagai puteri-puteri Tuhan,[58] serta *wadd, suwā', yagûts*, dan *nasr*, yang merupakan dewa-dewa Arab kuno.[59] Namun, dalam situasi-situasi tertentu, mereka biasanya menganut monoteisme temporal tanpa peduli akan implikasi sikap tersebut. Ketika berada dalam keadaan bahaya, mereka biasanya mengesakan tuhan dengan ketulusan yang sangat. Tetapi, setelah lepas dari marabahaya, mereka melupakan apa yang telah lalu dan kembali menyekutukan Tuhan.[60]

Bahwa kaum pagan Arab melalaikan kewajiban menyembah Tuhan dalam kehidupan keseharian mereka, tetapi dalam situasi-situasi terjepit selalu ingat kepada-Nya, ditunjukkan al-Quran dengan mengatakan bahwa sumpah-sumpah paling sakral yang lazim digunakan pada masa pra-Islam adalah sumpah-sumpah yang menyebut kata *allāh*.[61] Demikian pula, menjelang kelahiran seorang anak, suami-istri biasanya memohon kepada Tuhan agar diberi anak yang saleh. Tetapi, setelah diberi, mereka kembali menyekutukan Allah.[62] Selain itu, kaum pagan Arab juga mengenal Allah sebagai Tuhan pemilik Ka'bah, *rabb al-bayt* (106:3).

Dari kepercayaan politeisme di atas - di mana Allah dipandang sebagai Tuhan Tertinggi di samping tuhan-tuhan atau dewa-dewi lain yang lebih rendah[63] - individu-individu tertentu di Arabia bergerak kepada kepercayaan terhadap satu tuhan saja. Gagasan Yudeo-Kristiani, terutama tentang monoteisme, barangkali turut memberi andil pada munculnya kesadaran keagamaan tersebut. Tetapi, watak dan kandungan ekspresi keagamaannya terlihat lebih

masalah-masalah kemasyarakatan manusia: disparitas sosio-ekonomik, praktek-praktek niaga para pedagang kaya yang eksploitatif dan amoral, serta cara penghamburan kekayaan yang tidak bertanggungjawab dalam kaitannya dengan nestapa fakir miskin, yatim piatu dan orang-orang tertindas, seperti tercermin dalam praktek masyarakat Quraisy.

Proses batiniah pengalaman religio-moral tersebut mencapai puncaknya pada suatu malam - belakangan dirayakan kaum Muslimin sebagai "malam keputusan" (*laylatu-l-qadr*) - ketika ia sedang tenggelam dalam relung renungan terdalam di Gua Hira. Muhammad diseru oleh utusan wahyu, Jibril, kepada risalah Tuhan. Ia melihat utusan spiritual ini dalam suatu visi (*ru'yah*) di "ufuk tertinggi". Mengalami ledakan spiritual yang tiba-tiba, Muhammad merasa pasif secara total. Ia pulang ke rumah dalam keadaan menggigil bersimbah keringat, kemudian mengisahkan pengalaman batin itu kepada istrinya. Khadijah menenangkannya dengan menegaskan kesejatian pengalaman penerimaan wahyu tersebut, karena Muhammad dalam kenyataannya adalah orang yang baik dan tidak mungkin dirasuki ruh jahat. Setelah itu, ia tidak pernah lagi ke Gua Hira untuk bertafakur, tetapi memulai misi historisnya sebagai utusan Allah untuk umat manusia.

Pengalaman pertama kenabian Muhammad, menurut riwayat, terjadi ketika ia berusia sekitar 40 tahun atau lebih sedikit, kira-kira pada tahun ke-13 atau ke-15 atau ke-10 sebelum Hijriah.[70] Hal ini barangkali secara tidak langsung dikonfirmasi oleh al-Quran (10:16). Pernyataan al-Quran dalam ayat ini - "Sesungguhnya aku telah tinggal bersamamu beberapa lama sebelumnya (sebelum pewahyuan al-Quran)" - memang mengindikasikan bahwa ketika diangkat sebagai nabi, Muhammad bukan lagi anak muda berusia remaja. Ia berada dalam usia matang untuk pengalaman kenabian tersebut.

Muhammad tidak pernah berkeinginan menjadi nabi atau secara sadar mempersiapkan diri untuk itu. Hal ini dengan jelas dikemukakan al-Quran di beberapa tempat.[71] Namun, secara naturalistik, dapat dikatakan bahwa ia - walaupun tanpa disadarinya - telah mempersiapkan diri untuk diangkat menjadi nabi. Sejak kecil ia memiliki kepekaan yang intensif dan alami terhadap masalah-masalah moral yang dihadapi manusia. Kepekaan

kepada kita melalui biografi-biografi (*sîrah*) Nabi - maka dapat diinventarisasi rencana-rencana yang dibuat para penentang Islam dari kalangan kaum Quraisy untuk membunuhnya, misalnya dengan membakarnya hidup-hidup (21: 68; 29:24), merajamnya (11:91; 18:20; 19:46; 44:20; 36:18), atau membunuhnya ketika sedang tidur (27:49).

Pada 619, Khadijah dan Abu Thalib secara berturut-turut meninggal. Kepergian kedua orang ini merupakan suatu kehilangan yang sangat berat bagi Nabi. Ia kehilangan bantuan duniawi yang sangat penting baginya untuk mempertahankan kelangsungan misinya. Pemimpin baru banu Hasyim, Abu Lahab, menarik perlindungan klannya atas Muhammad. Tindakan ini dikecam keras dalam surat 111. Menghadapi situasi kritis semacam itu, Nabi berupaya mencari dukungan bagi perjuangannya dengan mengunjungi kota Thaif dan berdakwah di sana. Di kota tersebut, ia tidak hanya diperlakukan secara keji, tetapi juga dilempari batu, dan akhirnya terpaksa kembali ke Makkah.

Sekembalinya ke Makkah, Muhammad mengunjungi kemah-kemah suku Arab yang datang ke kota itu untuk melakukan ziarah tahunan (haji). Di sini, ia berdakwah dan mendapat sambutan positif dari sekelompok peziarah yang berasal dari Yatsrib (Madinah). Para peziarah ini bahkan mengundangnya ke Yatsrib untuk tinggal bersama mereka serta memberikan jaminan keamanan atasnya. Setelah membahas syarat-syarat kepindahan selama dua musim haji, akhirnya suatu perjanjian - dikenal sebagai Perjanjian Aqabah - disepakati. Pada 622, Muhammad, dengan ditemani Abu Bakr, berhijrah dari Makkah ke Madinah.[81] Peristiwa eksodus ini, pada masa pemerintahan Khalifah ke-2, Umar ibn Khaththab, dijadikan sebagai tonggak inisiasi era Islam.

Langkah pertama yang dilakukan Nabi setiba di Madinah adalah membangun masjid, tempat sembahyang yang merupakan pusat kehidupan Islam. Al-Quran merujuk peristiwa ini (9:108 f.) dengan menegaskan bahwa masjid tersebut didirikan atas dasar ketakwaan. Langkah lain yang dilakukan Nabi di waktu itu adalah menciptakan fondasi kemasyarakatan dengan mengikat tali persaudaraan antara kaum Muslimin yang berhijrah mengikutinya (*muhājirûn*) dan penduduk setempat yang menerima klaim kenabiannya (*anshār*,"penolong"). Sebagaimana diketahui dari

kaum-kaum Yahudi Madinah, merupakan suatu kenyataan historis yang tidak dapat dipungkiri siapapun. Hal ini dirujuk al-Quran dalam berbagai kesempatan.[89] Argumentasi tentang peran Yahudi dalam kasus perpindahan kiblat tampaknya terlalu dibesar-besarkan. Bukti semacam ini tentunya lebih berbobot jika dapat diperlihatkan bahwa dalam rangka mengambil hati orang-orang Yahudi, Nabi telah menunjuk Yerusalem sebagai kiblat setibanya di Madinah. Namun, kenyataan historisnya tidaklah demikian. Berkiblat ke Yerusalem tampaknya diperintahkan di Makkah ketika kaum Muslimin yang tertindas tidak diperbolehkan pergi ke Ka'bah - pusat keagamaan seluruh bangsa Arab - untuk melakukan shalat. Penunjukan Yerusalem sebagai kiblat juga pada hakikatnya ditujukan untuk menegaskan perbedaan mendasar antara penyembah berhala dan kaum Muslimin. Al-Quran sendiri mengatakan: "Dan tidaklah Kami jadikan kiblat yang kamu ikuti *sebelum ini* (yakni Yerusalem) kecuali hanya untuk mengetahui siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang berbalik ke belakang" (2:143).

Sementara penetapan haji ke Makkah tentu saja tidak ada hubungannya dengan sikap orang-orang Yahudi Madinah terhadap Nabi dan misi kenabiannya, tetapi lebih didasarkan pada pertimbangan yang bersifat politik dan ekonomik. Kekuasaan politik dan ekonomik yang dimiliki Makkah - sebagai tempat suci yang diziarahi seluruh bangsa Arab - jelas merupakan faktor penentu diwajibkannya ziarah ke Makkah, disamping adanya kepercayaan tentang kesucian Ka'bah yang mesti ditegakkan kembali selaras dengan tradisi keagamaan Ibrahim. Karena itu, kontrol politik atas Makkah mesti diperoleh Nabi untuk membuat perubahan-perubahan ritual dan sosio-religius lainnya menjadi memungkinkan, dan inilah yang diupayakannya segera setelah hijrah ke Madinah. Lebih jauh, jelas tidak ada untungnya bagi Nabi dan Islam untuk melakukan kompromi dengan segelintir kaum Yahudi Madinah - sekalipun posisi mereka sangat strategis di kota tersebut - dengan melepaskan Makkah dan, konsekuensinya, daerah-daerah Arab lainnya.[90]

Di samping itu, Nabi juga menyerang kafilah-kafilah dagang Makkah yang hendak ke atau kembali dari Siria, tidak hanya untuk mendapatkan pampasan perang, tetapi terutama untuk mengisolasi Makkah secara ekonomik agar penduduk kota tersebut tunduk

Pada 5H/627, bergeraklah pasukan besar tersebut ke Madinah yang membuat penduduk Muslim di kota itu sangat kuatir. Kekuatiran ini semakin menjadi-jadi lantaran sikap yang dipertontonkan kaum munafik dan diketahuinya kenyataan bahwa kaum Yahudi Madinah lainnya, banu Qurayzhah, menggalang persekutuan dengan orang-orang Makkah.[95]

Nabi, atas saran sahabat Salman al-Farisi, memerintahkan penggalian parit-parit di depan bagian-bagian kota yang tidak terlindungi. Balatentara Makkah beserta sekutu-sekutunya mengepung kota Madinah, tetapi tidak berhasil memasuki, apalagi mendudukinya. Pengepungan ini memakan waktu lama dan berlarut-larut, sehingga melemahkan para pengepung itu sendiri. Akhirnya, dengan kerugian sangat besar, pasukan pengepung pun mengundurkan diri dan kembali ke Makkah. Kaum Muslimin mengakhiri Perang "Parit" (*khandaq,* kata pinjaman dari bahasa Persia) - demikian lazimnya perujukan kepada peperangan ini dalam rekaman-rekaman sejarah - dengan kemenangan yang gilang gemilang.

Perilaku suku-suku Badui, kaum munafik dan orang-orang Yahudi selama beberapa kali peperangan barangkali cukup relevan diamati sejenak. Apabila kaum Muslimin memperoleh kemenangan dalam pertempuran, maka orang-orang Badui sangat bersemangat untuk menggalang pakta perdamaian dan saling tolong-menolong dengan kaum Muslimin; namun bila keadaan sebaliknya yang terjadi, maka orang-orang Badui itu mengkhianati pakta-pakta yang mereka buat. Al-Quran menggambarkan perilaku suku-suku Badui ini sebagai berikut: "Orang-orang Badui itu adalah yang paling hebat kekufuran dan kemunafikannya serta yang paling condong tidak melakukan batasan-batasan yang diturunkan Allah kepada Rasul-Nya" (9:97). Sementara orang-orang munafik, yang merupakan musuh dalam selimut, terlihat menghilang dengan meninggalnya Abd Allah ibn Ubay pada 9H/631.

Dalam kaitannya dengan kaum Yahudi, seperti telah diutarakan di atas, mereka secara terang-terangan maupun gelap-gelapan telah menjalin hubungan dengan Makkah dan kaum munafik. Al-Quran berulang kali mempersalahkan mereka sebagai orang-orang yang melanggar pakta-pakta.[96] Itulah sebabnya, setelah setiap peperangan besar, Nabi berpaling kepada salah satu suku Yahudi dan

Tahap akhir kehidupan Muhammad ditandai dengan meluas otoritasnya ke sebagian besar penjuru Arabia. Selama dua tahun setelah *fath makkah*, sebagian besar penduduk Arabia secara suka rela memeluk Islam. Sementara kota Thaif dan suku-suku Hawazin melakukan perlawanan sengit. Tetapi, yang lebih dahulu diserbu adalah suku-suku Hawazin. Dalam pertempuran melawan suku-suku tersebut di Hunain, hampir saja pasukan Muslim menghadapi bencana lantaran rasa percaya diri yang berlebihan karena berjumlah lebih besar dari musuh.[101] Akhirnya, kemenangan bisa mereka peroleh.

Langkah selanjutnya adalah menundukkan Thaif. Balatentara Muslim mengepung kota itu yang berkesudahan dengan pernyataan keislaman penduduknya. Setelah peristiwa ini, tidak ada lagi konsentrasi suku-suku pengembara di Arabia - selain di bagian utara - yang cukup kuat berperang melawan kaum Muslimin. Sekitar 9H/ 630-1, sebagian besar suku-suku di Arabia mengirim delegasi-delegasi ke Madinah untuk menyatakan ketundukannya kepada kaum Muslimin dan merundingkan syarat-syarat persekutuan sehubungan dengan pengakuan keislaman mereka.[102]

Pada tahun yang sama, Nabi beserta 30.000 prajurit Muslim melakukan suatu ekspedisi militer terhadap kelompok-kelompok Kristen di Transyordania. Ekspedisi ini, yang mencatat sukses besar, tampaknya memiliki tujuan strategis untuk membuka rute perluasan Islam ke Siria. Selama masa perhentian di Tabuk, sejumlah negeri Kristen dan Yahudi di bagian utara Arabia - seperti Raja Kristen Yuhanna di Aila, orang-orang Adzruh dan kaum Yahudi di kota pelabuhan Makna - menyatakan ketundukannya kepada otoritas kaum Muslimin. Sementara itu, kota penting Dumat al-Jandal berhasil ditaklukkan pasukan Muslim di bawah pimpinan Khalid ibn Walid. Al-Quran merujuk ekspedisi ini di beberapa tempat.[103]

Pada 10H/632, Nabi menunaikan ibadah haji ke Makkah, yang merupakan ibadah haji terakhir baginya. Dalam kesempatan pelaksanaan ibadah tersebut ia menyampaikan suatu khutbah yang menekankan persaudaraan kaum Muslimin, persamaan harkat dan martabat manusia tanpa memandang warna kulit dan asal-usul etnis, serta menggantikan pertalian darah kesukuan dengan ikatan keimanan. Khutbah ini merangkum berbagai pembaruan moral,

[67] Lihat Aisyah Abdurrachman, *Tafsir Bintusy-Syathi'*, tr. Mudzakir Ab-dussalam, (Bandung: Mizan, 1996), pp. 75 ff.

[68] Paret, *Mohammed*, p. 34.

[69] Lihat Kister, *Studies*, art. v, pp. 223 ff., untuk berbagai sudut pandang yang berkembang tentang makna kata *ta<u>h</u>annuts*.

[70] Tidak terdapat kesepakatan di kalangan sarjana Muslim tentang tahun pengutusan Nabi ini. Tetapi Schwally menduganya terjadi pada tahun ke-13 sebelum Hijriah, sebagai jalan tengah antara tahun ke-10 dan tahun ke-15 sebelum Hijriah. Lihat T. Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte des Qorans*, (Leipzig: Dieterich'se Verlagsbuchhandlung, 1909-1938), i, pp. 67 f.

[71] Lihat misalnya 28:85f.; 42:52; 29:48; 10:16.

[72] Rahman, *Major Themes*, p. 91.

[73] Lihat misalnya 19:73; 34:31; 73:10f.; 80:1ff.; 96:10

[74] Lihat 2:18,171; 6:39; 7:179; 8:22; 10:42; 27:80; dll.

[75] Lihat 7:59ff.; 9:70; 11:25ff.; 14:9ff.; 21:48ff.; 23:23ff.; 25:35ff.; 26:10ff.; 27:7ff.; 29:14ff.; 37:71ff.; 51:24ff.; 53:50-54; 54:9ff.; 69:4-12; 89:6-14; dll.

[76] Lihat 6:48; 11:12; 33:45; 48:8; 35:24; dll. Kata *mudzakkir*, juga diterapkan kepada Muhammad (88:21) dalam pengertian yang sangat dekat kepada "memberi peringatan" (cf.50:45; 7:63,69; dll.).

[77] Lihat 85:10; 8:26; dll.

[78] Lihat 6:52; 18:28; 80:1ff.; dll.

[79] Tentang kisah "ayat-ayat setan" ini, lihat misalnya Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Tārîkh al-Umam wa al-Mulûk*, (Beirut & Libanon: Dar al-Fikr, tt.), ii, p. 419 ff. Lihat juga bab 7, p. 229 di bawah.

[80] Lihat misalnya 68:9; 17:73-75; 10:15; dll.

[81] Tentang hijrah, lihat 9:40.

[82] Lihat 4:61,88-90,137-143; 8:49; 9:45-50,61-67,74-79; 29:10f.; 33:12-20,60; 48:6; 57:13f.; 63:1-8; dll.

[83] Barangkali hanya terdapat sejumlah kecil rujukan di dalam al-Quran kepada Piagam Madinah, seperti dalam 8:56,58.

[84] Lihat Ibn Ishaq, *Life of Muhammad*, pp. 231-233.

[85] Lihat misalnya Julius Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, (Berlin: G. Reimer, 1844-1899), iv, pp. 65-83; W.M. Watt, *Muhammad at Medina*, (Oxford: Clarendon Press, 1956), pp. 221-260; R.B. Serjeant, "The Constitution of Medina," *Islamic Quarterly*, vol. 7 (1964), pp. 3-16; *idem*, "The Sunna Jami'ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrim of Yathrib: Analisys and Translation of the Documents Comprises in the So-called 'Constitution of Medina'," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 41 (1978), pp. 1-42.

[86] Dikutip dalam Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, i, pp. 146 f.

[87] Lihat misalnya 3:67; 2:135 cf. 16:120; 3:95; 6:161; 16:123; dll.

[88] Lihat F. Buhl, "Muhammad," *SEI*, pp. 391 ff., khususnya pp 398 f.

[89] Lihat misalnya 2:69,83-85,99,103,141; 3:66; 4:154; 5:16; 62:5; dll.

[90] Rahman, *Major Themes*, pp. 133 ff.

[91] Bulan haram dalam tradisi antar-suku Arab ada empat bulan, yakni bulan-

dengan pengertian yang beragam. Dalam 75:17-18, kata ini digunakan untuk merujuk wahyu-wahyu individual yang disampaikan satu-per-satu kepada Nabi,[7] atau sebagai suatu istilah umum untuk wahyu Ilahi yang diturunkan bagian demi bagian.[8] Sementara pada sebagian konteks lainnya, *al-qur'ān* - terkadang tanpa artikel penentu (*al*) - disebut sebagai suatu versi berbahasa Arab dari *al-kitāb* yang ada di Lawh mahfûzh.[9] Kata ini juga merujuk kepada sekumpulan wahyu Ilahi yang diperintahkan untuk dibaca.[10] Tetapi, penggunaan terma *al-qur'ān* yang paling dekat dengan pengertian yang dipahami dewasa ini - yakni sebagai kitab suci kaum Muslimin - terdapat di dalam suatu konteks (9:111), di mana kata ini disebut secara bergandengan dengan dua kitab suci lain (Tawrat dan Injil) dalam suatu konstruksi (*tarkîb*) yang memberi kesan tentang tiga kitab suci yang paralel.

Sebagai alternatif untuk kata *al-qur'ān*, kitab suci kaum Muslimin juga lazim dirujuk dengan terma *al-kitāb* (الكتاب). Kata ini muncul di dalam al-Quran sebanyak 255 kali dalam bentuk tunggal dan 6 kali dalam bentuk jamak (*kutub*). Penggunaan kata *kitāb* yang paling sering di dalam al-Quran adalah dalam kaitannya dengan wahyu Tuhan kepada para nabi. Jadi, kepada para nabi sebelum Muhammad telah diturunkan *kitāb* (2:213; 3:81; dll.). *Kitāb* telah diturunkan Tuhan kepada anak keturunan Nuh dan Ibrahim (57:26; 4:54; 6:84-89; 29:27), kepada Bani Israel (40:53; 45:16; dll.), kepada Musa (2:53,87; 6:154; 11:110; 41:45; 17:2; 23:49; 25:35; 37:117; 28:43; 32:23; dll.), kepada Yahya (19:12) dan kepada Isa (3:48; 5:110; dll.). Sementara kepada Muhammad sendiri juga diturunkan *kitāb* yang mengkonfirmasi kitab-kitab wahyu sebelumnya (3:43; 2:89; 3:7; 4:105; 5:48; 6:92; 16:64; 46:12,30; dll.).

Makna khusus yang baru dikemukakan ini - yakni sebagai wahyu Tuhan yang diturunkan kepada para nabi - mesti dipisahkan dari makna kata *kitāb* lainnya yang digunakan di dalam al-Quran. Kata ini secara sederhana bisa berarti "sesuatu yang tertulis" atau "sepucuk surat" (24:33; 27:28 f.). Dalam kaitannya dengan Hari Akhirat, kata *kitāb* bisa bermakna "rekaman tertulis" perbuatan manusia (17:71; 69:19-25; 84:7,10; 18:49; 39:69; dll.) yang dipegang malaikat pengawas manusia (82:10-12), dan akan dibentangkan terbuka di Hari Penghisaban (81:10). Kata *kitāb* juga secara khusus dikaitkan dengan pengetahuan Tuhan (6:38,59; 10:61; 11:6; 22:70;

kitâb. Sementara dalam surat 41 disebutkan: "*Ḫā-Mîm* (حم) suatu *tanzîl* dari Yang Maha Pengasih ... suatu *kitâb*...." Dalam konstruksi semacam ini, *tanzîl* bisa bermakna "apa-apa yang diturunkan" atau "suatu pesan yang diwahyukan," sebagaimana bisa dilihat dalam 26:192; 56:80; dan 69:43. Dengan demikian, jika terma ini dipandang sebagai nama alternatif untuk al-Quran atau bagiannya, maka ia memberi penekanan terhadap karakter kewahyuan al-Quran atau bagiannya.

Nama alternatif lain yang digunakan untuk al-Quran, menurut mayoritas sarjana Muslim, adalah *furqān* (فرقان). Para mufassir Muslim berupaya mengaitkan istilah ini dengan kata kerja *faraqa*, "diskriminasi, memisahkan, membedakan," dan menjelaskannya memiliki makna teologis "pembeda antara yang hak dan batil." Namun, makna semacam ini barangkali tidak dapat ditemukan dalam penggunaan kata *furqān* oleh al-Quran. Dalam sejumlah konteks di mana kata *furqān* dikaitkan dengan sesuatu yang diturunkan Tuhan kepada Muhammad (8:29,41; 2:185; 3:3f.; 25:1), terlihat bahwa kata tersebut sangat mungkin bermakna "pertolongan" atau "salvasi"[17] - yang bisa disinonimkan dengan *nashr* - mengingat signifikansi kemenangan dalam Perang Badr, yang merupakan konsteks sebagian ayat-ayat tersebut, diperoleh berkat pertolongan Tuhan. Makna semacam ini bisa diterapkan terhadap dua konteks al-Quran lainnya (2:53 dan 21:48) yang menyebutkan pemberian *furqān* kepada Musa. Pemberian *furqān* di sini mungkin merujuk kepada pertolongan Tuhan ketika menyelamatkan orang-orang Israel keluar dari Mesir.[18] Dengan demikian, sejauh *furqān* dipandang sebagai suatu bagian al-Quran, maka hal ini terletak pada aspeknya yang mengekspresikan signifikansi kemenangan kaum Muslimin dalam Perang Badr atas pertolongan Tuhan.

Terma terakhir yang relevan disinggung di sini adalah *ḫikmah* (حكمة), "kebijaksanaan" atau *sophia*. Kata ini di dalam al-Quran tidak hanya diasosiasikan dengan *āyah* dan *kitāb* (2:129, 151; 3:164; 62:2), tetapi dalam 2:231 dan 4:113, misalnya, terdapat rujukan kepada penurunannya. Dalam 33:34 disebutkan bahwa *āyah* dan *ḫikmah* dibacakan di rumah istri-istri Nabi. Sangat mungkin bahwa *ḫikmah* merujuk kepada aturan-aturan kemasyarakatan yang diwahyukan Tuhan di dalam al-Quran, karena - mengingat pertalian

dengan benar, untuk meneguhkan orang-orang yang beriman dan sebagai petunjuk serta kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri." Dalam responnya yang lebih keras, kitab suci ini bahkan menantang para oposan Nabi untuk membuat perkataan (*hadîts*) semisal wahyu yang diterima Nabi (52:34), atau suatu surat (10:38; 2:23), atau sepuluh surat (11:13), atau suatu kitab semisal al-Quran (17:88; 28:49).[21]

Aspek tantangan (*tahaddî*) yang disebutkan terakhir di atas, telah dikembangkan sedemikian rupa di dalam *'ulûm al-qur'ãn* untuk menopang doktrin *i'jãz al-qur'ãn* dari segi kualitas bahasanya. Di sini, ditekankan bahwa ketidakmampuan manusia untuk menandingi bahasa al-Quran merupakan salah satu bukti kemukjizatan kitab suci tersebut. Tetapi, lantaran penekanan yang berlebihan terhadap doktrin ini, ayat-ayat tantangan di atas telah dikemukakan dalam urutan kronologis pewahyuan terbalik - yakni tahapan pertama adalah tantangan mendatangkan suatu kitab semisal al-Quran (17:88; 28:49), tahapan kedua adalah tantangan mendatangkan sepuluh surat semisal al-Quran (11:13), dan tahapan ketiga adalah tantangan mendatangkan satu surat semisal al-Quran (10:38).[22]

Merupakan hal yang logis jika tantangan semacam ini diajukan selaras dengan perkembangan kuantitas wahyu yang ada di tangan Nabi dari waktu ke waktu. Jadi, ketika kepada Nabi baru diturunkan beberapa surat, oposan-oposannya ditantang untuk mendatangkan perkataan atau sebuah surat yang semisal itu. Ketika belasan surat telah diwahyukan kepada Nabi, mereka ditantang untuk mendatangkan sepuluh surat semisal itu. Dan ketika wahyu-wahyu al-Quran dalam perbendaharaan Nabi telah mengambil bentuk seperti *kitãb*, maka para oposan Muhammad ditantang untuk mendatangkan yang seperti itu.

Di samping gagasan tentang sumber-sumber setaniah al-Quran di atas, Para penentang Nabi juga menuduhnya memperoleh pengetahuan wahyu lewat transmisi manusiawi (6:105; 16:103; 44:14; 25:4). Pengetahuan wahyu yang diperolehnya adalah "dongeng-dongeng masa silam" (*asãthîr al-awwalîn*) yang telah disalinnya dan didiktekan kepadanya tiap pagi dan petang (25:5). Secara singkat, dapat dikemukakan bahwa para oposan Nabi memandangnya memperoleh inspirasi qurani dari sumber-sumber

Quran merupakan hasil "konspirasi" antara Muhammad dan pengikut-pengikutnya pada dua abad pertama Islam yang secara sepenuhnya berada di bawah pengaruh Yahudi.[28]

Sementara para sarjana Kristen juga melakukan upaya senada dan berusaha membuktikan bahwa al-Quran itu tidak lebih dari gema sumbang tradisi kristiani dan bahwa Muhammad hanyalah seorang pengikut Kristen yang mengajarkan suatu bentuk aneh agama Kristen. Karya kesarjanaan Kristen modern yang awal tentang sumber-sumber kristiani al-Quran ditulis Karl Friedrich Gerock, *Versuch einer Darstellung der Christologie des Korans* ("Upaya Pengungkapan Kristologi al-Quran," terbit pertama kali pada 1839).

Setelah suatu tenggang waktu yang cukup lama, muncul karya-karya kesarjanaan Kristen lainnya tentang topik ini, seperti yang disusun oleh Manneval, *La Christologie du Koran* ("Kristologi al-Quran,"1887), Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum* ("Asal-usul Islam dan Agama Kristen," 1926), dan J. Henninger, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran* ("Jejak Kebenaran Kepercayaan Kristen dalam al-Quran," 1951). Tetapi, salah satu karya kesarjanaan Kristen paling menonjol dan berpengaruh dalam kategori ini ditulis oleh Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment* ("Asal-usul Islam dalam Lingkungan Kristennya," 1926).

Di samping karya-karya yang menitikberatkan asal-usul al-Quran dalam salah satu dari kedua tradisi keagamaan semit, yakni Yahudi dan Kristen, terdapat juga karya-karya kesarjanaan Barat lainnya yang menekankan pengaruh kedua tradisi keagamaan tersebut secara serempak terhadap kitab suci kaum Muslimin. Karya-karya kategori terakhir ini antara lain ditulis oleh W. Rudolph, *Die Abhaengigkeit des Qorans von Judentum und Christentum* ("Ketergantungan al-Quran pada Agama Jahudi dan Kristen," 1922), dan D. Masson, *Le Coran et la Revelation Judeo-Chretienne* ("Al-Quran dan Wahyu Yahudi-Kristen," dua jilid, 1958). Sementara sejumlah sarjana Barat lain, seperti W.M. Watt dan H.A.R. Gibb, memperluas gagasan terakhir ini dengan menegaskan bahwa latar belakang kelahiran Islam atau al-Quran adalah milieu Arab, walaupun banyak unsur-unsur Yudeo-Kristiani yang diserap dalam formasi dan perkembangannya.[29]

Gagasan-gagasan yang berkembang di kalangan sarjana Barat

Wahyu Ilahi dan Nabi

Uraian-uraian tentang derivasi, sinonim dan sumber-sumber al-Quran di atas dengan jelas memperlihatkan bagaimana konsepsi kitab suci itu mengenai asal-usul dirinya. Wahyu-wahyu qurani yang diterima Nabi, menurut gagasan ini, bersumber dari Allah. Wahyu-wahyu tersebut, sebagaimana dengan wahyu-wahyu lain yang diterima nabi-nabi sebelum Muhammad, terpancar dari "Luh yang Terpelihara" (*lawh̲ mah̲fûzh*, 85:22), yang hanya dapat disentuh oleh yang disucikan (56:79). Luh ini juga disebut sebagai "Kitab yang Tersembunyi" (*kitāb maknûn*, 56:78), atau "Induk Segala Kitab" (*umm al-kitāb*, 13:39; 43:4), sebagaimana lazimnya ditafsirkan demikian di kalangan sarjana Muslim. Dari esensi kitab primordial inilah Jibril datang dan menyampaikan wahyu ilahi kepada Nabi. Pernyataan sederhana ini mencakup permasalahan luas tentang wahyu Ilahi dan Nabi yang akan didiskusikan berikut ini.

Kata wahyu (وحي حاج) beserta kata bentukan lain darinya merupakan kata-kata yang frekuensi penggunaannya paling banyak di dalam al-Quran. Kata-kata ini telah menjadi istilah-istilah teknis dalam terminologi Islam, khususnya untuk merujuk komunikasi pesan Ilahi kepada para nabi.[35] Di dalam al-Quran sendiri, penggunaan kata *wah̲y* dan kata-kata bentukannya tidak hanya dibatasi bagi para nabi, tetapi juga digunakan secara umum untuk melukiskan bentuk komunikasi yang dijalin antara sesama manusia atau antara Tuhan dengan makhluk-Nya - termasuk para nabi. Jadi kata *awh̲ā* (اوحى) digunakan dalam pengertian "memberi isyarat" atau "menunjukkan" guna menggambarkan komunikasi yang dilakukan Zakariya - setelah menjadi bisu - kepada kaumnya (19:11). Dalam 6:112, dikatakan bahwa setan di kalangan jin dan manusia saling "membisikkan" atau "memberi tahu secara sembunyi-sembunyi" (*yûh̲î ba'dluhum ba'dlan*) gagasan-gagasan muluk (cf. 6:121). Penerima wahyu, bahkan dari Tuhan, tidak selalu seorang nabi. Kepada malaikat, Tuhan mewahyukan (*yûh̲î*, "memerintahkan") agar meneguhkan pendirian orang-orang beriman (8:12); dan kepada ibu Nabi Musa, Tuhan mewahyukan (*awh̲ā*, "memberi ilham") agar menyusui anaknya (28:7). Bahkan, kepada lebah pun Tuhan mewahyukan (*awh̲aynā*, "memberi ilham") untuk membuat sarangnya di bukit-bukit dan pohon-pohon serta

Nabi Ibrahim (39:101-112).[40] Tentang model wahyu kedua (*b*), biasanya ditafsirkan sebagai kalam ilahi dari balik tabir tanpa melalui perantara, seperti dialami Nabi Musa (4:164; 7:143-144; 28:30; cf. 2:253). Sementara model wahyu ketiga (*c*), yakni lewat perantaraan utusan spiritual, umumnya ditafsirkan sebagai penyampaian wahyu Ilahi kepada nabi-nabi melalui perantaraan malaikat Jibril atau Ruh Kudus. Bentuk pewahyuan terakhir inilah – seperti terlihat dalam bagian akhir kutipan al-Quran di atas (42:52) – yang dialami Muhammad.

Bahwa Jibril merupakan agen wahyu atau utusan spiritual yang menyampaikan wahyu Ilahi kepada Muhammad, dikonfirmasi al-Quran di beberapa tempat lainnya (2:97; 16:102; 26: 192-194; dll.). Bahkan dalam bagian-bagian al-Quran ini dijelaskan bahwa Jibril menyampaikan wahyu Ilahi ke dalam hati Nabi. Jadi dalam 26:192-193, misalnya, disebutkan: "Dan sesungguhnya (al-Quran) ini diturunkan oleh Tuhan semesta alam. Dia dibawa turun oleh *al-rûh al-amîn*, ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang pemberi peringatan." Dengan demikian, wahyu dan agennya jelas bersifat spiritual dan internal bagi Muhammad. Hal ini juga dinyatakan dalam bagian al-Quran lainnya: "Jika Tuhan menghendaki, maka akan Dia tutup mata hatimu (hai Muhammad), sehingga tidak akan ada lagi wahyu yang datang kepadamu" (42:24; cf. 17:85-86).

Jibril – agen spiritual penyampai wahyu Ilahi kepada Muhammad – hanya disebutkan tiga kali di dalam al-Quran (2:97, 98; 66:4), dan keseluruhannya berasal dari periode Madinah. Dari tiga kali pemunculan tersebut, seperti telah disinggung di atas, hanya satu kali saja yang bertalian dengan pewahyuan al-Quran (2:97). Pemunculannya yang sangat belakangan ini telah menimbulkan spekulasi di kalangan sarjana Barat tentang pengaruh tradisi Yudeo-Kristiani dalam identifikasi tersebut. Gagasan umum yang dikembangkan di sini bisa diilustrasikan dengan ungkapan W.M. Watt:

> Pengalaman Muhammad tentang pewahyuan telah ditafsirkannya dalam berbagai cara. Pertama kali ia menganggap bahwa Tuhanlah yang berkata-kata secara langsung kepadanya, sebagaimana anggapannya bahwa Tuhanlah yang

Muslim lainnya memandang bahwa permulaan turunnya al-Quran adalah pada malam *al-qadr*. Setelah itu wahyu disampaikan dalam berbagai kesempatan selama masa kenabian Muhammad secara berangsur-angsur.[57]

Penurunan gradual al-Quran, seperti terlihat, ditekankan dalam seluruh pendapat yang berkembang, dan ini memang sejalan dengan penegasan kitab suci itu sendiri. Bagi al-Quran, suatu pewahyuan total pada suatu waktu - sekalipun dituntut para oposan Nabi (25:32) - adalah mustahil, karena kenyataan sesungguhnya bahwa ia harus turun sebagai petunjuk bagi kaum Muslimin dari waktu ke waktu, selaras dengan kebutuhan-kebutuhan yang muncul. Sehubungan dengan ini, al-Quran mengungkapkan: "(Telah Kami turunkan) sebuah Quran yang Kami bentangkan secara gradual sehingga kamu (Muhammad) dapat membacakannya kepada manusia secara bertahap, (karena itu) Kami menurunkannya hanya dalam bagian-bagian" (17:106).[58]

Sehubungan dengan pengalaman kenabian Muhammad, yang mesti ditekankan di sini adalah apa yang secara mental-spiritual dilihatnya, karena - seperti telah disebutkan - wahyu datang kepadanya melalui hati. Hal semacam ini dengan gamblang ditekankan dalam deskripsi-deskripsi al-Quran tentang rukyah Nabi, yang lazimnya dikenal sebagai *mi'rāj* ("kenaikan") di kalangan umat Islam. Salah satu penjelasan al-Quran yang cukup rinci tentang hal ini (53:3-18) menyinggung tentang pengalaman penerimaan wahyu dalam dua kesempatan berbeda. Dalam salah satu kesempatan disebutkan bahwa Nabi "melihat" agen wahyu di "ufuk tertinggi," sementara di lain kesempatan ia melihatnya di *sidratu-l-muntahā*. Dalam kedua peristiwa ini, disamping Nabi "naik," agen wahyu juga "turun," dan pengalaman tersebut - seperti ditunjukkan dalam ungkapan "Hatinya tidak mendustakan apa-apa yang dilihatnya" - bersifat spiritual, bukan fisik, serta melibatkan pengembangan-diri Nabi ke ufuk tertinggi (*ufuq al-a'lā*). Hal ini juga dikonfirmasi dua bagian al-Quran lainnya (17:1; 81:19-24), yang menyinggung obyek-obyek atau titik-titik pengalaman terjauh Nabi, yaitu "masjid terjauh" (*masjid al-aqshā*)[59] dan "ufuk paling nyata" (*ufuq al-mubîn*). Berdasarkan berbagai rujukan al-Quran itu, dapat dikemukakan bahwa pengalaman kenabian Muhammad - yang lazim dikenal sebagai *mi'rāj* - terjadi lebih dari dua kali.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

alam sadar dalam pengertian apa yang masuk ke dalam akal pikiran seseorang dari bawah sadarnya diungkapkan dalam istilah-istilah pandangan dunianya yang sadar, meski bawah sadar juga akan terlihat memiliki dinamisme batin yang menjangkau ke depan yang darinya pemikiran baru bisa muncul. Jika pesan al-Quran diterima akal sadar Nabi dari bawah sadarnya dalam cara semacam itu, maka hal ini akan bisa menjelaskan mengapa pesan ilahi itu diungkapkan dalam istilah-istilah mutakhir di kalangan orang-orang Makkah dan pandangan dunia Arab ketika itu, serta bagaimana pesan tersebut mencerminkan inisiatif Ilahi.

Dalam sejarah pemikiran Islam, gagasan tentang hakikat wahyu yang diterima Nabi - apakah dalam bentuk verbal atau sekedar ide - merupakan salah satu masalah yang telah menimbulkan kontroversi akut dan berkepanjangan. Sebagian sarjana Muslim memandang bahwa wahyu disampaikan hanya dalam bentuk ide saja, Nabi kemudian mengungkapkan redaksinya dengan kata-katanya sendiri dalam bahasa Arab. Sebagian sarjana Muslim lainnya menegaskan bahwa Allah hanya menyampaikan ide kepada Jibril, lalu Jibril mengungkapkan gagasan wahyu tersebut ke dalam bahasa Arab yang selanjutnya disampaikan kepada Nabi. Sementara mayoritas sarjana Muslim berpendapat bahwa al-Quran itu diwahyukan dalam bentuk lafadz maupun maknanya.[64]

Pendapat pertama dan kedua di atas, secara sederhana bisa dikesampingkan karena bertentangan dengan gagasan al-Quran tentang pewahyuan verbal. Sementara pandangan ketiga, hingga taraf tertentu, sejalan dengan penegasan al-Quran. Tetapi, pada sisi lain, pendapat ini gagal mengaitkan kepribadian terdalam Nabi dalam proses pewahyuan. Bahkan, gambaran yang ditampilkannya tentang hubungan antara Nabi dan wahyu justeru sangat bersifat mekanis dan eksternal - yakni wahyu datang kepada Nabi melalui telinga dan agen wahyu itu bersifat eksternal baginya.[65] Padahal, seperti ditunjukkan di atas, al-Quran tampaknya menekankan baik karakter verbal wahyu itu sendiri maupun hubungan intimnya dengan kepribadian religius Nabi.

Beberapa petunjuk bisa ditemukan di dalam al-Quran yang menyiratkan bahwa sebagian besar pengalaman kenabian Muhammad itu terjadi di malam hari, waktu "yang paling kuat kesannya dan paling pantas dalam pembicaraan," dibandingkan

dikatakan bertentangan secara diametral dengan gagasan al-Quran yang menekankan proses pewahyuan internal. Fazlur Rahman menilai hadits-hadits semacam ini sebagai "fiksi-fiksi belakangan" dan pada umumnya baru diakui serta diterima jauh belakangan, atau direkayasa ketika ajaran-ajaran dogmatis Islam tengah dalam proses pembentukan.[77]

Serangkaian gejala fisik yang menyertai pengalaman kenabian Muhammad, sebagaimana disaksikan sahabat-sahabat-nya, juga banyak diungkapkan dalam hadits-hadits. Gejala-gejala tersebut dapat dikemukakan sebagai berikut: (i) keringat terlihat mengucur di dahi Nabi ketika menerima wahyu, bahkan pada hari yang bertemperatur dingin; (ii) Nabi menutup kepalanya, kulitnya bersemu merah, mendengkur seperti tertidur, atau bergemeletuk seperti unta muda, dan setelah beberapa saat ia pulih dari keadaan tersebut; (iii) wajah Nabi memucat kelabu; (iv) Nabi berada dalam keadaan tidak sadar diri (*subāt*); (v) paha Zayd ibn Tsabit yang tertimpa paha Nabi ketika datangnya wahyu terasa dibebani beban yang berat sehingga seakan-akan hendak patah, demikian pula unta yang ditumpangi Nabi ketika datangnya wahyu terlihat tidak dapat menahan bebannya, sehingga Nabi harus turun dari punggungnya; dan lain-lain.[78]

Gejala-gejala fisik yang dialami Muhammad dalam momen-momen kenabiannya itu telah menimbulkan sejumlah spekulasi di kalangan sarjana Barat. Pada abad pertengahan, gejala-gejala fisik tersebut biasanya dikaitkan dengan penyakit epilepsi;[79] dan teori tentang penyakit ayan ini belakangan diperluas para sarjana Barat modern. Gustav Weil merupakan sarjana Barat modern pertama yang berupaya membuktikan secara ilmiah bahwa Nabi menderita sejenis epilepsi.[80] Teori ini kemudian dielaborasi oleh Aloys Sprenger dengan menambahkan bahwa Nabi juga menderita histeria.[81] Namun, dalam karya monumentalnya tentang sejarah al-Quran, *Geschichte des Qorans*,[82] Theodor Noeldeke secara keras menolak dugaan atau teori bahwa Muhammad menderita epilepsi. Ia bahkan menegaskan realitas inspirasi kenabian Muhammad. Sekalipun demikian, Noeldeke masih mengemukakan anggapan bahwa Nabi mengalami gangguan emosi yang tidak terkendali, yang membuatnya yakin bahwa ia berada di bawah pengaruh Ilahi.[83]

House, 1963), p. 98.

[18] Cf. Watt, *Medina*, p. 12.

[19] Makna semacam ini merupakan makna awal kata *majnûn*. Tetapi, sejak abad ke-7, kata ini telah dipahami bermakna "gila", seperti dalam pemahaman sekarang. Lihat Watt, *Bell's Introduction*, p. 78.

[20] Cf. *Ibid.*, p. 77; Rahman, *Major Themes*, pp. 93-94, lihat juga, *SEI*, art. "kāhin," "sihr," pp. 206-208,545-547.

[21] Tidak ada aransemen kronologi al-Quran yang bisa dijadikan sandaran untuk sekuensi ayat-ayat tantangan ini. Kronologi Mesir, misalnya, menempatkan keseluruhan ayat ini dalam periode pewahyuan Makkiyah. 52:34, ditempatkan pada urutan ke-55, 10:38 pada urutan ke-51, 11:13 pada urutan ke-52, dan 28:49 pada urutan ke 49. Sementara Aransemen Noeldeke menempatkan keseluruhan ayat tersebut pada periode Makkah akhir, tetapi dengan sekuensi yang lebih berbeda lagi. Sekuensi kronologis ayat-ayat tantangan ini terlihat lebih logis dalam uraian di atas.

[22] Lihat Misalnya Mana' al-Qaththan, *Mabāhits fī 'Ulûm al-Qur'ān*, (Mansyurat al-'Ashr al-hadits, tt.), p.259; dll.

[23] Lihat Paret, *Konkordanz*, komentar untuk 6:105, p. 149.

[24] Uraian yang lebih rinci tentang gagasan abad pertengahan Barat mengenai asal-usul al-Quran atau mengenai Islam pada umumnya bisa disimak dalam N. Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1962), *passim*; Lihat juga R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, (Cambridge, Massachuset: Harvard Univ. Press, 1962), *passim*; Hartmut Bobzin, "A Treasury of Heresies," *The Qur'an as Text*, pp.157-175; dll.

[25] Karya ini terbit pertama kali di Bonn pada 1833, dicetak-ulang di Leipzig pada 1902 dan 1969.

[26] Lihat Noeldeke,*et.al.*, *Geschichte*, i, p. 6.

[27] Karya Katsch bermula dari disertasi yang ditulisnya pada 1943. Edisi yang digunakan di sini adalah terbitan New York: A.S. Barnes and Co., 1962.

[28] J. Wansbrough, *Quranic Studies; Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, (Oxford: Oxford Univ. Press, 1977); lihat juga Taufik Adnan Amal, "Al-Quran di Mata Barat: Kajian Baru John Wansbrough," *Ulumul Quran*, vol. 1, No. 4, (1990), pp. 37-46. Lihat juga pp. 253 ff di bawah.

[29] Watt, *Mecca*, pp. 1-29; H.A.R. Gibb, "Pre-Islamic Monotheism in Arabia," *Harvard Theological Review*, vol. 55, (1962), pp. 269-280.

[30] Lihat pp. 21 ff di atas.

[31] Watt, *Bell's Introduction*, pp. 184 f.

[32] Lihat Pengantar Rosenthal untuk cetakan-ulang karya C.C. Torey, *Jewish Foundation*, p. xvii.

[33] *Ibid.*, p. v-xxiii. Lihat juga A. Jeffery, "The Qur'an as Scripture," *The Muslim World*, vol. 40, (1950), p. 157, untuk pandangan senada.

[34] Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, (London: George Allen & Unwin, 1975), p. 43.

[35] Dalam teologi tradisional Islam, istilah wahyu biasanya dibedakan dari ilham, kasysyaf, fihrasat, dan lainnya. Wahyu merupakan bentuk komunikasi ilahi dengan

BAB 3

Kronologi Pewahyuan al-Quran

Problema Kronologi al-Quran

Dalam bab lalu telah dijelaskan bahwa unit-unit wahyu al-Quran - yang kemudian membentuk kitab suci kaum Muslimin - disampaikan secara berangsur-angsur kepada Nabi Muhammad selama kurang lebih 23 tahun, selaras dengan perkembangan misi kenabiannya. Namun, ketika wahyu-wahyu tersebut dikodifikasi atau "dikumpulkan" - akan dibahas dalam bab-bab mendatang - pentahapan pewahyuan ini tidak tercermin di dalamnya. Meskipun demikian, sejak abad-abad pertama Islam para sarjana Muslim telah menyadari urgensi pengetahuan tentang penanggalan atau aransemen kronologis bagian-bagian al-Quran dalam rangka memahami pesan kitab suci tersebut. Abu al-Qasim al-Hasan ibn Habib al-Naisaburi, sebagaimana dikutip al-Suyuthi, misalnya, menegaskan bahwa seseorang tidak berhak berbicara tentang al-Quran tanpa bekal pengetahuan kronologi pewahyuan yang memadai.[1]

Pijakan utama untuk penanggalan bagian-bagian al-Quran adalah riwayat-riwayat sejarah dan tafsir. Riwayat-riwayat yang dipermasalahkan di sini biasanya mengungkapkan bahwa bagian tertentu al-Quran diwahyukan sehubungan dengan peristiwa tertentu. Misalnya surat 8 dihubungkan dengan Perang Badr, surat 33 dengan Perang Khandaq, dan surat 48 dengan Perjanjian Hudaibiyah. Riwayat-riwayat semacam ini memang merupakan data historis yang amat membantu penanggalan al-Quran, akan tetapi jumlahnya sangat sedikit dan umumnya bertalian dengan wahyu-wahyu dari periode Madinah. Sementara riwayat-riwayat lain yang bertalian dengan wahyu-wahyu periode Makkah, selain

tentang aransemen kronologis kelompok-kelompok tertentu ayat-ayat individual al-Quran. Sekalipun ada kecenderungan sangat kuat di kalangan sarjana Muslim pada periode modern Islam untuk menolak doktrin *nāsikh-mansûkh* di dalam al-Quran, sebagaimana pemahamannya di masa silam. Tetapi, literatur-literatur yang berkembang dalam disiplin ini bisa - dan pada faktanya telah - dimanfaatkan sebagai petunjuk kasar untuk penanggalan bagian-bagian individual tertentu al-Quran.

Upaya penanggalan bagian-bagian al-Quran juga menjadi semakin kompleks dengan adanya asumsi bahwa surat-surat seperti yang ada dewasa ini dalam mushaf al-Quran adalah unit-unit wahyu orisinal - yakni dengan pengecualian sejumlah kecil ayat di dalam beberapa surat, setiap surat al-Quran diwahyukan sekaligus atau selama suatu periode yang singkat sebelum surat berikutnya diturunkan. Surat-surat ini kemudian diklasifikasikan sebagai "surat Makkiyah" atau "surat Madaniyah" - yakni surat yang diwahyukan sebelum atau setelah hijrah[8] - dan diupayakan penentuan susunan kronologis yang setepatnya dari seluruh surat, sekalipun terlihat bahwa kesarjanaan Muslim yang awal tidak bersepakat sehubungan dengan penanggalan sejumlah surat - apakah masuk kategori Makkiyah atau Madaniyah - dan penempatan surat-surat tertentu dalam rangkaian kronologisnya.[9]

Ada sejumlah riwayat tentang susunan kronologis surat-surat al-Quran yang dijadikan basis untuk penentuan tersebut - seperti akan dikemukakan di bawah. Tetapi, karakter utama riwayat-riwayat tersebut - yang hanya memperhatikan bagian awal surat-surat al-Quran untuk aransemen kronologisnya, tanpa menyinggung ayat-ayat berikutnya dalam suatu surat yang diintegrasikan ke dalam surat tersebut baik dari masa lebih awal atau dari masa belakangan - mengandung kelemahan yang sangat mendasar. Riwayat-riwayat ini juga bertentangan secara diametral dengan sumber-sumber lainnya, seperti riwayat *asbāb al-nuzûl* atau literatur *nāsikh-mansûkh*, yang menampakkan bagian-bagian pendek al-Quran sebagai unit orisinal wahyu. Sekalipun demikian, upaya-upaya kesarjanaan Islam ini bukannya tidak berharga. Upaya tersebut bahkan telah membentuk basis bagi kajian kronologi al-Quran dalam dua abad terakhir ini.

Barangkali, lantaran berbagai kelemahan yang telah disebutkan,

4	*al-Ahzāb*	33	*al-Ahzāb*	33	*al-Anfāl*	8
5	*al-Mumtahanah*	60	*al-Mumtahanah*	60	*al-Ahzāb*	33
6	*al-Nisā'*	4	*al-Nisā'*	4	*al-Mā'idah*	5
7	*al-Zalzalah*	99	*al-Zalzalah*	99	*al-Mumtahanah*	60
8	*al-Hadīd*	57	*al-Hadīd*	57	*al-Nisā'*	4
9	*Muhammad*	47	*Muhammad*	47	*al-Zalzalah*	99
10	*al-Ra'd*	13	*al-Ra'd*	13	*al-Hadīd*	57
11	*al-Rahmān*	55	*al-Rahmān*	55	*Muhammad*	47
12	*al-Insān*	76	*al-Insān*	76	*al-Ra'd*	13
13	*al-Thalaq*	65	*al-Thalaq*	65	*al-Rahmān*	55
14	*al-Bayyinah*	98	*al-Bayyinah*	98	*al-Insān*	76
15	*al-Hasyr*	59	*al-Hasyr*	59	*al-Thalaq*	65
16	*al-Nashr*	110	*al-Nashr*	110	*al-Bayyinah*	98
17	*al-Nûr*	24	*al-Nûr*	24	*al-Hasyr*	59
18	*al-Hajj*	22	*al-Hajj*	22	*al-Nashr*	110
19	*al-Munāfiqûn*	63	*al-Munāfiqûn*	63	*al-Nûr*	24
20	*al-Mujādilah*	58	*al-Mujādilah*	58	*al-Hajj*	22
21	*al-Hujurāt*	49	*al-Hujurāt*	49	*al-Munāfiqûn*	63
22	*al-Tahrîm*	66	*al-Tahrîm*	66	*al-Mujādilah*	58
23	*al-Jumu'ah*	62	*al-Jumu'ah*	62	*al-Hujurāt*	49
24	*al-Tagābun*	64	*al-Tagābun*	64	*al-Tahrîm*	66
25	*al-Shaff*	61	*al-Shaff*	61	*al-Shaff*	61
26	*al-Fath*	48	*al-Fath*	48	*al-Jumu'ah*	62
27	*al-Mā'idah*	5	*al-Mā'idah*	5	*al-Tagābun*	64
28	*al-Tawbah*	9	*al-Tawbah*	9	*al-Fath*	48
29					*al-Tawbah*	9

Keterangan: * Nama surat mengikuti edisi al-Quran Indonesia, demikian juga dengan nomor surat yang dicetak tebal.

Dari ketiga riwayat susunan kronologis surat-surat al-Quran di atas, terlihat bahwa riwayat pertama - dari Ibn Abbas - dan riwayat kedua - bersumber dari manuskrip kitab yang disusun oleh al-Kafi - identik antara satu dengan lainnya. Sementara riwayat ketiga - dari Ikrimah dan al-Hasan - hanya memiliki perbedaan yang relatif sedikit dari dua riwayat sebelumnya. Perbedaan ini jelas diakibatkan oleh kurangnya beberapa surat di dalam riwayat tersebut dan perbedaan penghitungan jumlah surat Makkiyah serta Madaniyah. Jika surat 7 yang tidak eksis dalam susunan kronologis tersebut - barangkali terlewatkan waktu penyalinannya - disisipkan di antara surat 38 dan surat 72, yang dalam rangkaian kronologi ketiga menempati urutan surat ke-37 dan ke-38, serta surat 19 - yang juga tidak terdapat di dalam riwayat ketiga - disisipkan di antara surat 35 dan surat 20, yang dalam susunan kronologi menempati urutan ke-41 dan ke-42, maka perbedaan riwayat ketiga ini dengan dua riwayat sebelumnya semakin kecil: Dalam riwayat ketiga surat 44 diletakkan setelah surat 40, dan surat 3 diletakkan setelah surat 2. Selain itu, penempatan surat 83 sebagai surat

Susunan Kronologis Surat Madaniyah dalam *Fihrist*

Urut Kronologis	Nama Surat*	No. Surat* & Ayat/Keterangan
1	*al-Baqarah*	2
2	*al-Anfāl*	8
3	*al-A'rāf*	7
4	*Āli 'Imrān*	3
5	*al-Mumtaḫanah*	60
6	*al-Nisā'*	4
7	*al-Zalzalah*	99
8	*al-Ḫadīd*	57
9	*Muḫammad*	47
10	*al-Ra'd*	13
11	*al-Insān*	76
12	*al-Thalaq*	65
13	*al-Bayyinah*	98
14	*al-Ḫasyr*	59
15	*al-Nashr*	110
16	*al-Nûr*	24
17	*al-Ḫajj*	22
18	*al-Munāfiqûn*	63
19	*al-Mujādilah*	58
20	*al-Ḫujurāt*	49
21	*al-Taḫrim*	66
22	*al-Jumu'ah*	62
23	*al-Tagābun*	64
24	*al-Shaff*	61
25	*al-Fatḫ*	48
26	*al-Mā'idah*	5
27	*al-Tawbah*	9
28	*al-Mu'awwidzāt*	113 dan 114 diwahyukan di Md.

Keterangan: * Nama surat mengikuti edisi al-Quran Indonesia, demikian juga dengan nomor surat yang dicetak tebal. Md = Madaniyah.

Sebagaimana terlihat, susunan kronologis surat 96 sampai surat 87, surat 108 sampai surat 105, surat 53 sampai surat 90, surat 25 sampai surat 17, surat 39 sampai surat 18, surat 52 sampai surat 83, dan surat 79 sampai surat 9, secara sepenuhnya identik dengan riwayat pertama dan kedua di atas. Sementara susunan kronologis surat-surat lainnya terlihat memiliki perbedaan yang cukup berarti – terutama menyangkut surat-surat Makkiyah dan bagian awal surat-surat Madaniyah.

Apabila susunan kronologis surat-surat al-Quran lainnya dilibatkan, maka perbedaan tersebut semakin mencolok.

8	*al-A'lā*	87
9	*al-Layl*	92
10	*al-Fajr*	89
11	*al-Dluḫā*	93
12	*Alam Nasyrah*	94
13	*al-'Ashr*	103
14	*al-'Ādiyāt*	100
15	*al-Kawtsar*	108
16	*al-Takātsur*	102
17	*al-Mā'ûn*	107
18	*al-Kāfirûn*	109
19	*al-Fīl*	105
20	*al-Falaq*	113
21	*al-Nās*	114
22	*al-Ikhlāsh*	112
23	*al-Najm*	53
24	*'Abasa*	80
25	*al-Qadr*	97
26	*al-Syams*	91
27	*al-Burûj*	85
28	*al-Tīn*	95
29	*Quraisy*	106
30	*al-Qāri'ah*	101
31	*al-Qiyāmah*	75
32	*al-Humazah*	104
33	*al-Mursalāt*	77. ayat 48 Md.
34	*Qāf*	50. ayat 38 Md.
35	*al-Balad*	90
36	*al-Thāriq*	86
37	*al-Qamar*	54. ayat 54 -56 Md.
38	*Shād*	38
39	*al-A'rāf*	7. ayat 163-170 Md.
40	*al-Jinn*	72
41	*Yā Sîn*	36. ayat 45 Md.
42	*al-Furqān*	25 . ayat 68-70 Md.
43	*Fāthir*	35
44	*Maryam*	19 . ayat 58, 71 Md.
45	*Thā Hā*	20 . ayat 130-131 Md.
46	*al-Wāqi'ah*	56 . ayat 71-72 Md.
47	*al-Syu'arā'*	26 . ayat 197, 224 -227 Md.
48	*al-Naml*	27
49	*al-Qashash*	28 . ayat 52-55 Md, 85 waktu hijrah
50	*al-Isrā'*	17. ayat 26, 32-33, 57, 73-80 Md.
51	*Yûnus*	10 . ayat 40, 94-96 Md.
52	*Hûd*	11 . ayat 12, 17, 114 Md.
53	*Yûsuf*	12 . ayat 1-3, 7 Md.
54	*al-Ḫijr*	15
55	*al-An'ām*	6. ayat 20,23,91,114,141,151-153 Md.

utama sebagai sumber penyedia data bagi penanggalan al-Quran.

Sistem penanggalan al-Quran kesarjanaan Islam – lantaran asumsi-asumsi dasarnya yang meragukan – tampaknya juga tidak memadai sebagai basis kajian-kajian tematis-kronologis al-Quran yang kini mendominasi perkembangan tafsir di dunia Islam. Kajian-kajian semacam itu umumnya menitikberatkan sekuensi kronologis al-Quran pada perkembangan atau peralihan tema sebagai basis periodisasi dan pada bagian-bagian individual al-Quran sebagai unit wahyu orisinal, yang tentu saja tidak sejalan dengan asumsi mendasar sistem penanggalan tersebut.

Namun dengan segala kelemahan yang telah disebutkan, sistem penanggalan kesarjanaan Islam ini bukannya tidak berharga. Penanggalan itu jelas akan menyediakan pijakan kasar bagi kajian-kajian kronologi al-Quran di masa-masa mendatang, atau paling tidak bahan kasar untuk kajian-kajian tersebut. Bahkan, sehubungan dengan kronologi Mesir, dapat dikemukakan bahwa kronologi ini memiliki pengaruh yang cukup luas di dunia Islam dengan diterimanya edisi standar al-Quran Mesir – yang memuat sistem tersebut dalam "mukadimah" setiap surat – oleh mayoritas kaum Muslimin.

Kronologi al-Quran Kesarjanaan Barat

Sejak pertengahan abad ke-19, dunia kesarjanaan Barat mulai menaruh perhatian terhadap upaya untuk merekonstruksi secara kronologis wahyu-wahyu al-Quran. Upaya ini dilakukan dengan mengeksploitasi bahan-bahan tradisional Islam dan memperhatikan bukti-bukti internal al-Quran sendiri – yakni rujukan-rujukan historis di dalamnya, terutama selama periode Madinah dari karir kenabian Muhammad. Perhatian juga dipusatkan pada pertimbangan gaya al-Quran, perbendaharaan katanya, dan semisalnya. Singkatnya, al-Quran telah menjadi sasaran penelitian yang cermat selaras dengan metode kritik sastera dan kritik sejarah modern. Hasilnya, muncul berbagai sistem penanggalan al-Quran berdasarkan asumsi-asumsi yang beragam. Jadi, ketika kajian-kajian kronologi al-Quran di dunia Islam menapaki titik lesunya dan hanya berkutat pada riwayat-riwayat lama tanpa membuahkan hasil

Susunan Kronologis Surat Periode Makkah Tengah Versi Weil, Noeldeke-Schwally dan Blachère

Urut Kronologis	Versi Weil Nama & No. Surat*		Versi Noeldeke-Schwally Nama, No. Surat* & Keterangan		Versi Blachère Nama & No. Surat*	
1	*al-Fātiḫah*	1	*al-Qamar*	54	*al-Dzāriyāt*	51
2	*al-Dzāriyāt*	51	*al-Shaffāt*	37	*al-Qamar*	54
3	*Yā Sīn*	36	*Nūḫ*	71	*al-Qalam*	68
4	*Qāf*	50	*al-Insān*	76	*al-Shaffāt*	37
5	*al-Qamar*	54	*al-Dukhān*	44	*Nūḫ*	71
6	*al-Dukhān*	44	*Qāf*	50	*al-Dukhān*	44
7	*Maryam*	19	*Thā Hā*	20	*Qāf*	50
8	*Thā Hā*	20	*al-Syu'arā'*	26	*Thā Hā*	20
9	*al-Anbiyā'*	21	*al-Ḫijr*	15	*al-Syu'arā'*	26
10	*al-Mu'minūn*	23	*Maryam*	19 ayat 35-40 belakangan	*al-Ḫijr*	15
11	*al-Furqān*	25	*Shād*	38	*Maryam*	19
12	*al-Syu'arā'*	26	*Yā Sīn*	36	*Shād*	38
13	*al-Mulk*	67	*al-Zukhruf*	43	*Yā Sīn*	36
14	*al-Shaffāt*	37	*Jinn*	72	*al-Zukhruf*	43
15	*Shād*	38	*al-Mulk*	67	*Jinn*	72
16	*al-Zukhruf*	43	*al-Mu'minūn*	23	*al-Mulk*	67
17	*Nūḫ*	71	*al-Anbiyā'*	21	*al-Mu'minūn*	23
18	*al-Raḫmān*	55	*al-Furqān*	25 ayat 64ff.?	*al-Anbiyā'*	21
19	*al-Ḫijr*	15	*al-Isrā'*	17	*al-Furqān*	25
20	*al-Insān*	76	*al-Naml*	27	*al-Naml*	27
21			*al-Kahfi*	18	*al-Kahfi*	18

Keterangan: * Nama surat mengikuti edisi al-Quran Indonesia, demikian juga dengan nomor surat yang dicetak tebal. ayat = ayat/ayat-ayat. Mk = Makkiyah. Md = Madaniyah.

Surat-surat periode Makkah ketiga atau Makkah akhir lebih panjang dan lebih berbentuk prosa. Weil bahkan beranggapan bahwa "kekuatan puitis" yang menjadi ciri surat-surat dua periode sebelumnya telah menghilang dalam periode ini. Sementara Noeldeke-Schwally mengemukakan bahwa penggunaan *al-raḫmān* sebagai nama diri Tuhan berakhir pada periode ketiga, tetapi karakteristik-karakteristik periode kedua lainnya semakin mengental. Kisah-kisah kenabian dan pengazaban umat terdahulu dituturkan kembali secara lebih rinci. Susunan kronologis surat-surat al-Quran periode Makkah ketiga ini, menurut ketiga sistem penanggalan di atas, adalah sebagai berikut:

masa ini disepakati ketiga sistem penanggalan Barat - sekalipun dalam urutan kronologis yang cukup berbeda - kecuali sejumlah kecil surat (misalnya surat 99; 13; 55; dll.). Seluruh surat Madaniyah yang diajukan Weil - dengan tambahan satu surat (surat 64) - terlihat diterima Noeldeke-Schwally. Tetapi, persamaan sekuensi surat di antara keduanya hanya tampak pada permulaan dan penghujung kronologi, atau pada dua surat pertama dan dua surat terakhir. Aransemen kronologis surat-surat Madaniyah versi Noeldeke-Schwally ini kemudian diterima secara sepenuhnya - tanpa kecuali - oleh Blachère.

Perbedaan yang terlihat dalam sistem-sistem penanggalan di atas pada dasarnya, dan terutama sekali, menyangkut titik-titik peralihan periodisasi. Demikian pula, sejumlah bahan tradisional menyangkut surat-surat tertentu al-Quran telah diterima oleh sistem penanggalan empat periode Barat sebagai kebenaran historis. Tetapi, bahan-bahan tradisional lainnya, khususnya yang menyangkut periode Makkiyah, dipandang sebagai meragukan. Semetara analisis sastera terhadap kandungan surat-surat al-Quran untuk menetapkan penanggalan ayat-ayat di dalam suatu surat telah diaplikasikan secara luas dalam sistem penanggalan empat periode. Itulah sebabnya, timbul perbedaan yang cukup substantif antara sistem penanggalan tradisional Islam dan sistem penanggalan empat periode dalam susunan kronologis surat-surat. Sekalipun demikian, sistem penanggalan empat periode, seperti telah disinggung, telah menerima asumsi-asumsi dasar sistem penanggalan al-Quran kesarjanaan Muslim bahwa surat-surat yang ada sekarang merupakan unit-unit wahyu orisinal, dan bahwa adalah memungkinkan untuk menetapkan rangkaian kronologisnya berpijak pada bahan-bahan tradisional. Namun, seperti telah ditunjukkan, di sinilah letak kelemahan mendasar dari berbagai sistem penanggalan yang menganut asumsi-asumsi tersebut. Jadi, pada kesimpulan akhir, sistem penanggalan empat periode ini dapat disebut sebagai versi Barat dari sistem penanggalan kesarjanaan Islam.

Untuk masing-masing rancangan kronologis ketiga sistem penanggalan empat periode di atas, selain berbagai butir kelemahan yang telah diungkapkan, dapat dikemukakan penilaian-penilaian lanjutan lainnya. Kelemahan utama aransemen yang diajukan Weil terletak pada asumsinya tentang gaya al-Quran, yakni gaya tersebut

Noeldeke-Schwally. Jika dibandingkan dengan sistem penanggalan tradisional Islam, maka aransemen Muir - khususnya susunan surat-surat dari periode Makkiyah - memperlihatkan perbedaan-perbedaan yang cukup substantif. Sebagian besar surat yang dikelompokkannya ke dalam periode pertama merupakan surat-surat yang diberi penanggalan belakangan oleh para sarjana Muslim - bahkan juga dalam sistem penanggalan empat periode. Sebagaimana para perancang sistem penanggalan empat periode, Muir juga menerima pengaruh yang sangat desisif dari asumsi-asumsi dasar penanggalan tradisional Islam, dan karena itu kritisisme yang diajukan terhadap sistem penanggalan tradisional Islam ataupun varian Baratnya - yakni sistem penanggalan empat periode - dapat diterapkan secara sepenuhnya terhadap sistem penanggalan Muir.

Upaya pelacakan jejak kronologis wahyu-wahyu yang diterima Nabi dengan penekanan terhadap tahapan-tahapan perkembangan tema-tema doktrinal dilakukan seorang sosialis penulis biografi Nabi, Hubert Grimme, dalam jilid ke-2 karyanya, *Mohammed* (1892-1895). Ia membedakan surat-surat Makkiyah ke dalam dua kelompok utama, dengan suatu kelompok surat yang menengahinya. Kelompok surat Makkiyah pertama mempermaklumkan monoteisme, kebangkitan kembali, pengadilan akhirat, serta kenikmatan dan azab ukhrawi; manusia bebas beriman atau sebaliknya; Muhammad hanya disebut sebagai pengkhutbah, bukan nabi. Surat-surat dari kelompok Makkiyah pertama ini, secara kronologis, adalah: *al-Lahab (111); al-Mã'ûn (107); Quraisy (106); al-Fîl (105); al-Humazah (104); al-'Ashr (103: ayat 3 belakangan); al-Takãtsur (102); al-Qãri'ah (101); al-'Ãdiyãt (100); al-Zalzalah (99); al-Kawtsar (108); al-'Ãlaq (96); al-Tîn (95); Alam Nasyrah (94); al-Dlu<u>h</u>ã (93); al-Layl (92); al-Syams (91); al-Balad (90); al-Fajr (89); al-Gãsyiyah (88); al-A'lã (87: ayat 7 Madaniyah); al-Thãriq (86); al-Burûj (85: ayat 8-11 belakangan); al-Insyiqãq (84: ayat 25 belakangan); al-Muthaffifîn (83); al-Infithãr (82); al-Takwîr (81: ayat 29 belakangan); 'Abasa (80); al-Nãzi'ãt (79); al-Naba' (78: ayat 37f. belakangan); al-Mursalãt (77); al-Insãn (76); al-Qiyãmah (75); al-Muddatstsir (74: ayat 56 belakangan); al-Muzzammil (73: ayat 20 Madaniyah); al-Ma'ãrij (70); al-<u>H</u>ãqqah (69); al-Qalam (68); al-Falaq (113 ?);* dan *al-Nãs (114).*

tidak begitu diterima. Ia telah melakukan upaya rintisan untuk penerapan analisis sastra terhadap al-Quran dan memperkenalkan kembali asumsi yang telah lama tertimbun di balik hiruk-pikuk kajian kronologi al-Quran: bahwa dalam usaha memberi penanggalan terhadap kitab suci tersebut perhatian semestinya diarahkan pada bagian-bagian individual (*pericopes*) al-Quran sebagai unit-unit wahyu orisinal, bukan pada surat-surat. Asumsi semacam ini, sebagaimana telah diutarakan, dijustifikasi secara sepenuhnya oleh sumber-sumber tradisional yang menjadi tumpuan kajian-kajian kronologi. Belakangan, asumsi Hirschfeld – terutama tentang bagian-bagian individual al-Quran sebagai unit-unit orisinal wahyu – menjadi prinsip pembimbing dalam upaya paling terelaborasi sejauh ini untuk mengidentifikasi dan memberi penanggalan unit-unit wahyu orisinal yang dilakukan Richard Bell.

Kajian utama Bell tentang kronologi al-Quran, meski dalam bentuk yang tidak begitu lengkap, dapat ditemukan dalam dua jilid terjemahan al-Qurannya, *The Qur'ān Translated, with a Critical Rearrangement of the Suras.*[40] Ketidaklengkapan karya ini disebabkan sejumlah besar catatan yang menjelaskan secara rinci alasan-alasan yang mengarahkan Bell kepada kesimpulan-kesimpulannya tidak pernah diterbitkan. Namun sebagian dari kekurangan ini dapat diperbaiki oleh artikel-artikelnya,[41] serta sebagian lagi oleh karyanya: *Introduction to the Qur'an* (1953)[42] dan *A Commentary on the Qur'an* (1991).

Sebagaimana diungkapkan di atas, Bell menerima asumsi Hirschfeld bahwa unit-unit wahyu orisinal adalah bagian-bagian pendek al-Quran. Selanjutnya ia berpendapat bahwa sebagian besar pekerjaan "mengumpulkan" unit-unit wahyu ini ke dalam surat-surat dilakukan sendiri oleh Muhammad di bawah inspirasi Ilahi. Dalam proses "pengumpulan" tersebut, Muhammad – juga di bawah inspirasi Ilahi – telah merevisi bagian-bagian al-Quran, termasuk memperluas, mengganti ayat-ayat lama dengan yang baru, menyesuaikan rimanya, dan lain-lain. Perevisian ini juga melibatkan dokumen-dokumen wahyu yang telah direkam secara tertulis. Asumsi Bell tentang perevisian dan dokumen tertulis wahyu ini – yang merupakan butir-butir kontroversial dalam gagasannya tentang penanggalan al-Quran – barangkali mesti dijelaskan terlebih dahulu agar bisa diapresiasi atau dikritik secara proporsional.[43]

sejumlah 57 surat - dipandang Bell memiliki sejumlah besar bahan baik dari masa sebelum maupun sesudah hijrah: 33 surat di antaranya memiliki sebagian besar bahan dari periode Makkah dengan revisi dan tambahan dari periode Madinah - surat 6; 7; 12; 13; 15; 17; 18; 21; 25; 26; 34; 36; 37; 38; 41; 44; 51; 52; 54; 56; 68; 70; 71; 72; 73; 74; 76; 77; 78; 81; 84; dan 90 - sementara 24 surat yang tersisa memiliki sebagian besar bahan dari periode Madinah dengan beberapa bagian dari periode Makkah, atau didasarkan pada bahan-bahan periode Makkah - surat 10; 11; 14; 16; 19; 20; 23; 27; 28; 29; 30; 31; 32; 35; 39; 40; 42; 43; 45; 46; 47; 83; 85 dan 97. Dengan demikian, Bell membedakan antara penanggalan unit wahyu orisinal dan penanggalan revisinya yang belakangan pada masa Nabi. Sistem penanggalan semacam ini jelas memberi peluang sangat kecil untuk menyusun surat-surat al-Quran ataupun unit-unit wahyu secara keseluruhan ke dalam suatu tatanan kronologis.[52]

Berbagai capaian Bell dalam upaya memberi penanggalan unit-unit wahyu al-Quran pada faktanya lebih menunjukkan karakter tentatif, lantaran asumsinya mengenai perevisian al-Quran yang dilakukan secara konstan oleh Nabi. Asumsi ini, selain membuat pekerjaan memberi penanggalan al-Quran menjadi sangat kompleks, juga sulit diterima kaum Muslimin sekalipun revisi itu dilakukan di bawah inspirasi Ilahi. Selain itu, pijakan asumsinya - yakni elaborasi doktrin *nãsikh-mansûkh* - masih diperdebatkan dan cenderung ditolak sarjana Muslim modern. Demikian pula, sebagian besar kesimpulan penanggalannya bersifat sangat umum dan meragukan, terlebih lagi untuk unit-unit wahyu Makkiyah. Dalam karyanya ini, banyak ditemukan kesimpulan penanggalan seperti *"Meccan, with later additions," "early, revised in Medina," "Meccan, with Medinan additions," "possibly earlier," "early Medinan, with later additions"* atau *"Meccan (?)," "Medinan (?)," "early (?)," "date uncertain,"* dan lainnya, yang justeru tidak memberikan kejelasan tentang penanggalannya.

Barangkali lantaran karakter tentatif yang mendominasi sistem penanggalan Bell inilah sehingga rancangannya itu tidak begitu diterima di kalangan sarjana yang menggeluti al-Quran. Pengaruh sistem penanggalan Bell hanya terbatas di kalangan

Salama telah menghapus tidak kurang dari 124 ayat al-Quran lainnya. Daftar lengkap ke-124 ayat itu, lihat David S. Power, "The Exegetical Genre nāsikh al-Qur'ān wa mansûkhuhu," *Approaches to Islam*, p. 138.

[5] *Ibid.*, p. 122.

[6] Lihat Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, (Bandung: Pustaka, 1984), p. 62.

[7] Sayyid Ahmad Khan, "Principles of Exegesis," dalam Aziz Ahmad & G.E. von Grunebaum (eds.), *Muslim Self-Statement in India and Pakistan*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970, p. 32. Lihat juga E. Hahn (tr.), "Sir Sayyid Ahmad Khan's the Controversy over Abrogation (in the Qur'an): an Annotated Translation," *Muslim World*, vol. 64, (1974), pp. 124-133.

[8] Periodisasi Makki-Madani, yang berpijak pada peristiwa hijrah Nabi sebagai titik peralihan, merupakan pendapat mayoritas sarjana Muslim. Terdapat juga pandangan lainnya tentang Makki-Madani, seperti Makki adalah wahyu-wahyu yang turun di Makkah dan sekitarnya sementara Madani adalah wahyu-wahyu yang turun di Madinah dan sekitarnya; atau Makki adalah bagian al-Quran yang seruannya ditujukan kepada penduduk Makkah dan Madani adalah yang seruannya ditujukan kepada penduduk Madinah. Tetapi, gagasan-gagasan semacam ini, selain mengandung sejumlah kelemahan mendasar, tidak begitu diterima di kalangan sarjana Muslim. Lihat lebih jauh Suyuthi, *Itqān*, i, p. 9.

[9] Al-Baydlawi menyebutkan sejumlah 17 surat yang diperselisihkan penanggalannya, yakni surat-surat 13; 47; 55; 57; 61; 64; 83; 95; 97; 98; 99; 100; 102; 107; 112; 113; dan 114. Sementara daftar yang diberikan Suyuthi dalam *Itqān* juga menunjukkan terdapat perbedaan pendapat dalam pengklasifikasian enam surat lainnya, yaitu surat-surat 59; 62; 63; 77; 89; dan 92. Lihat Amal & Panggabean, *Tafsir Kontekstual*, p. 91.

[10] Lihat Zamakhsyari, *Al-Kasysyāf*, surat 2:19; Suyuthi, *Itqān*, i, p. 17 f.

[11] Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, (Libanon-Beirut: Dar al-Fikr, 1981), *fashl* 1, 6, p. 87.

[12] Lihat Suyuthi, *Itqān*, i, pp. 29 ff.

[13] Ahmad Khan, "Principles of Exegesis," p. 34.

[14] Ketiga aransemen kronologis surat-surat al-Quran yang diketengahkan di sini diseleksi berdasarkan kemiripannya dalam merujuk secara umum surat-surat al-Quran tanpa merinci lebih jauh ayat-ayat-nya yang berasal dari masa-masa berbeda.

[15] Suyuthi, *Itqān*, i, p. 11.

[16] Lihat Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, i, p. 59 f.

[17] Suyuthi, *Itqān*, i, p. 10.

[18] Tentang susunan surat mushaf Ibn Abbas, lihat bab 5, pp. 183-186 di bawah

[19] Noeldeke, *et.al*, *Geschichte*, i, pp. 60-61.

[20] Ibn al-Nadim, *Fihrist*, tr. & ed. Bayard Dodge, (New York & London: Columbia Univ. Press, 1970), i, pp. 49-52. (Edisi Arab, Beirut - Libanon: Dar al-Kutub al-'ilmiyah, 1997).

[21] *Ibid.*, pp. 52-53.

[22] Suyuthi, *Itqān*, i, pp. 25-26.

[23] *Siyāq garîb*, dalam *'ulûm al-ḫadîts* menunjuk kepada *matn* atau kandungan

BAB 4
Pengumpulan Pertama al-Quran

Penyebaran Tulis-menulis di Arabia

Teori yang berkembang luas di kalangan sarjana Muslim bahwa bangsa Arab adalah bangsa yang mayoritasnya buta aksara dan bodoh, sebagaimana lazimnya ditunjukkan dengan ungkapan jahiliyah, terlihat tidak mendapat dukungan dari temuan-temuan arkeologis dan bahkan tidak disokong oleh al-Quran sendiri. Bukti-bukti arkeologis menunjukkan bahwa suatu bentuk tulisan telah dikenal di Arabia selama berabad-abad sebelum kedatangan Nabi Muhammad.[1] Terdapat sejumlah prasasti dalam bahasa Arab selatan yang bertanggal jauh sebelum era Kristen. Sementara prasasti-prasasti yang ditemukan di daerah barat laut Arabia dalam abjad Nabatean, Lihyanik dan Tsamudik, berasal dari abad-abad sebelum kelahiran Nabi. Contoh paling awal untuk bahasa Arab klasik dan naskah-naskah berbahasa Arab adalah tiga sketsa kasar yang tertera pada tembok suatu kuil di Siria, yang berasal dari abad ke-3. Prasasti yang lebih awal dari kehadiran Nabi memang belum ditemukan di sekitar Makkah. Namun, seperti ditunjukkan dalam bab 1, Makkah adalah suatu kota niaga yang sangat tergantung pada perniagaan untuk keberadaannya yang asasi. Dalam hubungan dagang yang teratur dengan daerah-daerah di mana tulis-menulis telah menjadi tradisi, para pedagang Makkah tentunya telah mempelajari tradisi tersebut untuk kepentingan niaga dan kemudian menyebarkannya ketika kembali ke kampung halaman.[2]

Dikabarkan oleh al-Baladzuri (w. 892) bahwa pada masa Nabi hanya terdapat 17 orang lelaki - ditambah segelintir wanita - yang bisa menulis.[3] Tetapi, pernyataan ini sangat tidak masuk

bahwa orang-orang yang pertama kali menulis dalam aksara Arab adalah: Abu Jad, Hawwaz, Huththi, Kalamun, Sa'fad, dan Qurusa'at – nama raja-raja Madyan pada masa Nabi Syu'aib.[10] Otoritas lainnya yang dikutip di dalam *Fihrist* mengemukakan nama-nama yang sama, tetapi secara lebih akurat, yakni: Abjad, Hawar, Hatha, Kalamman, Sha', Fadl, Qarasat – dalam aksara Arabnya: ابجادهاور حاطى كلمان صاع فض قرست.[11] Jika huruf alif (ا) di tengah nama-nama itu dihilangkan, demikian juga dengan titik-titik diakritisnya, maka huruf-huruf yang tinggal mencerminkan keseluruhan konsonan (*ḫarf shãmit*) yang ada dalam alfabet orisinal Arab.

Terdapat dua jenis tulisan Arab – lazimnya disebut khat Hijazi – yang berkembang ketika itu. Pertama adalah khat Kufi, dinamakan mengikuti kota Kufah, tempat berkembang dan disempurnakannya kaidah-kaidah penulisan aksara tersebut. Bentuk tulisan ini paling mirip dengan tulisan orang-orang Hirah (Hiri) yang bersumber dari tulisan Suryani (Siriak). Khat Kufi digunakan ketika itu antara lain untuk menyalin al-Quran. Bentuk tulisan kedua adalah khat Naskhi, yang bersumber dari bentuk tulisan Nabthi (Nabatean). Khat ini biasanya digunakan dalam surat-menyurat. Namun, teori tentang asal-usul kedua ragam tulis ini tidak begitu diterima sejarawan Arab, yang melihat bahwa tulisan Musnad – bersumber dari tulisan Arami (Aramaik) yang masuk ke Hijaz melalui Yaman – merupakan bagian dari rangkaian tulisan Arab.

Tetapi, sebagaimana telah dikemukakan, dalam aksara Arab yang berkembang ketika itu, lambang sejumlah konsonan tidak dapat dibedakan antara satu dengan lainnya, sehingga pada perkembangan selanjutnya diciptakanlah titik-titik diakritis yang mengikuti model tulisan Suryani. Pengenalan titik-titik diakritis baik untuk vokal (*syakl)* – belakangan diganti dengan tanda lain untuk membedakannya dari titik-titik diakritis yang digunakan untuk membedakan huruf-huruf mati bersimbol sama – ataupun untuk konsonan (*i'jãm*), menurut teori yang berkembang luas di kalangan sarjana Islam, pertama kali dilakukan pada masa kekhalifahan banu Umaiyah, dan tokoh-tokoh yang terlibat di dalamnya biasanya dipulangkan kepada sejumlah nama ahli bahasa seperti Abu al-Aswad al-Du'ali (w. 688) beserta murid-muridnya.[12]

Namun, berdasarkan tinggalan-tinggalan historis – berupa

untuk dituliskan baginya. Dongeng-dongeng itu dibacakan kepadanya setiap pagi dan petang." Bagian al-Quran ini memperlihatkan bahwa para penentang Nabi memandangnya telah bekerja dengan sejenis bahan tertulis. Demikian pula, pernyataan dalam 18:109 – "jika lautan dijadikan tinta untuk menuliskan kata-kata Tuhanku, maka lautan itu akan habis sebelum habisnya kata-kata Tuhanku, meskipun Kami datangkan tambahan sebanyak itu" – dan dalam 31:27 – "jika pohon-pohon di bumi menjadi pena dan laut menjadi tinta, ditambah lagi tujuh laut setelah itu, maka kata-kata Allah tidak akan habis (dituliskan)" – dengan jelas menyiratkan makna bahwa tinta dan pena digunakan ketika itu untuk menuliskan wahyu.

Setelah hijrah ke Madinah, dikabarkan bahwa Nabi mempekerjakan sejumlah sekretaris untuk menuliskan wahyu (*kuttāb al-waḫy*). Di antara para sahabat yang biasa menuliskan wahyu adalah empat khalifah pertama, Mu'awiyah (w. 680), Ubay ibn Ka'ab, Zayd ibn Tsabit, Abd Allah ibn Mas'ud, Abu Musa al-Asy'ari (w. 664), dan lain-lain. Syaikh Abu Abd Allah az-Zanjani, salah satu sarjana Syi'ah terkemuka abad ke-20, bahkan menyebut 34 nama sahabat Nabi yang ditugaskan mencatat wahyu.[22]

Dalam riwayat lain disebutkan bahwa Nabi menitahkan para sekretarisnya menempatkan bagian al-Quran yang baru diwahyukan pada posisi tertentu dalam rangkaian wahyu terdahulu atau surat tertentu:

> Diriwayatkan oleh Ibn Abbas dari Utsman ibn Affan bahwa apabila diturunkan kepada Nabi suatu wahyu, ia memanggil sekretaris untuk menuliskannya, kemudian bersabda "Letakkanlah ayat ini dalam surat yang menyebutkan begini atau begitu."[23]

Al-Suyuthi juga mengungkapkan suatu riwayat dari Zayd: "Kami biasa menyusun al-Quran dari catatan-catatan kecil dengan disaksikan Rasulullah."[24] Banyak riwayat jenis ini yang bisa ditemukan dalam koleksi hadits-hadits. Riwayat-riwayat semacam itu pada dasarnya menunjukkan bahwa penggabungan unit-unit wahyu atau penempatannya ke dalam surat-surat al-Quran dilakukan atas petunjuk Nabi atau bersifat *tawqîfî* (توقيفى,

menekankan bentuk pengumpulan tertulis.

Satu lagi riwayat menarik adalah Nabi, menjelang ajalnya, memanggil Ali dan memberitahukan tempat penyimpanan rahasia bahan-bahan al-Quran di belakang tempat tidurnya, kemudian berwasiat kepada Ali untuk mengambil dan mengeditnya. Disebutkan dalam *Fihrist*, bahwa manuskrip al-Quran yang dikumpulkan Ali kemudian berada dalam pemilikan kaum Ja'far – mungkin merujuk kepada anak keturunan Ja'far ibn Abi Thalib (w. 629) atau mungkin juga kepada Ja'far al-Shadiq (w. antara 765-771), Imam Syi'ah ke-6. Penulis *Fihrist*, Ibn al-Nadim, bahkan mengaku telah melihat dengan mata kepalanya sendiri fragmen al-Quran yang ditulis Ali itu di rumah Abu Ya'la Hamzah al-Hasani.[34] Tetapi kesaksian ini, sebagaimana dengan kisah-kisah rekayasa Syi'ah lainnya, secara historis amat meragukan.

Berbagai riwayat tentang pengumpulan yang dilakukan Ali di atas pada hakikatnya bukanlah riwayat yang dapat dipercaya. Sumber-sumber riwayat tersebut – yakni tafsir al-Quran yang ditulis kaum Syi'ah dan karya-karya sejarawan Sunni yang berada di bawah pengaruh Syi'ah – secara historis patut dicurigai, karena hal-hal yang biasanya dituturkan kaum Syi'ah tentang orang-orang suci kalangan atas sektenya, sejak semula telah dipandang sebagai rekayasa yang bersifat tendensius. Dari segi kandungannya, laporan-laporan tentang pengumpulan Ali ini bertentangan secara diametral dengan seluruh kenyataan yang pasti dalam sejarah.[35] Riwayat-riwayat pengumpulan al-Quran oleh Zayd ibn Tsabit maupun riwayat tentang mushaf-mushaf pra-utsmani lainnya tidak mengungkapkan sesuatupun tentang kumpulan semacam itu yang berada dalam pemilikan Ali. Hal ini, paling jauh, hanya membuktikan bahwa kumpulan al-Qurannya itu lebih bersifat pribadi dan barangkali digarap selama masa kekhalifahannya atau pada masa sebelumnya. Selanjutnya, adalah pasti bahwa orang-orang Syi'ah tidak pernah memiliki atau mewarisi kumpulan al-Quran semacam itu.

Sekalipun berbagai riwayat tentang naskah al-Quran yang dikumpulkan Ali menyebutkan bahwa surat-surat di dalamnya disusun secara kronologis,[36] dan sekalipun terdapat riwayat yang melaporkan bahwa ia pernah mengajarkan surat *al-khal'* dan surat *al-ḫafd* sebagai bagian al-Quran yang diterimanya dari Rasulullah,[37]

mushaf standar dan otoritatif mereka, alih-alih dari memperlakukan bacaan (*qirā'ah*) atau mushaf Ibn Mas'ud dan Ubay ibn Ka'b sebagai favorit.[39] Yang ada di tangan kaum Syi'ah selama ini adalah salinan-salinan teks mushaf utsmani, sekalipun dikatakan bahwa salinan-salinan tersebut ditulis sendiri oleh Ali atau salah satu anak keturunannya.

Dari sejumlah riwayat yang terdapat di dalam perbendaharaan kitab-kitab *mashāhif* dan tafsir-tafsir tradisional, dapat ditemukan jejak-jejak varian bacaan Ali yang relatif tidak banyak berbeda dari bacaan resmi mushaf standar utsmani edisi Mesir. Varian bacaan Ali ini telah dihimpun Arthur Jeffery, bersama varian-varian bacaan lainnya dalam mushaf-mushaf pra-utsmani.[40] Menurut Jeffery, bacaan Ali yang berbeda itu mungkin kembali kepada varian-varian bacaan yang masih diingatnya dari naskah al-Quran yang dikumpulkannya, atau bisa juga sekedar penafsirannya terhadap teks utsmani.[41]

Dari segi perbedaan vokalisasi untuk kerangka konsonantal yang sama, Ali misalnya membaca kata *gayri* (غير), yang muncul dalam 1:7, sebagai *gayra* (غيرَ); ungkapan *lijibrîla* (لجبريل) dalam 2:97, dibaca *lijabrā'il* (لجبرائل , terkadang ditulis لجبرإل); kata *nûr* (نور) dalam 24:35, dibaca sebagai kata kerja *nawwara*; kata *'ādan* (عادا) dalam 53:50, dibaca *'ādin* (عاد); ungkapan *yahdi qalbahu* (يهدقلبه) dalam 64:11, dibaca *yuhdā qalbuhu* (يهدىقلبه); serta lainnya.

Perbedaan pemberian titik-titik diakritis untuk kerangka grafis yang sama juga ditemukan dalam mushaf Ali, dan bisa diilustrasikan dengan kerangka konsonantal حىفا (2:182), yang dalam teks utsmani disalin dengan *janafan* (جنفا), namun dalam teks Ali disalin dengan *hayfan* (حيفا); kerangka konsonan ىقص (6:57), dalam teks utsmani disalin dengan *yaqushshu* (يقص), dalam naskah Ali ditulis dengan *yaqdliya* (يقضى); kerangka grafis احوىكم (49:10), dalam teks utsmani ditulis *'akhawaykum* (أخويكم), dalam kodeks Ali tersalin *ikhwānikum* (إخوانكم).

Perbedaan kerangka konsonantal yang mengekspresikan sinonim-sinonim (*murādif*) juga bisa ditelusuri dalam mushaf Ali. Contohnya, kata *al-shadafayni* (الصدفين) dalam 18:96, menjadi *al-jabalayni* (الجبلين); kata *hashabu* (حصب) dalam 21:98, menjadi *hathabu* (حطب); kata *fa-s'aû* (فاسعوا) dalam 62:9, menjadi *fa-mdlû* (فامضوا); dan lainnya. Terkadang susunan kata berada dalam posisi

Abu Bakr. Sebelumnya, al-Quran belum terhimpun di dalam satu mushaf, sekalipun terdapat fragmen-fragmen wahyu ilahi yang berada dalam pemilikan sejumlah sahabat.[52] Riwayat-riwayat tentang pengumpulan al-Quran sebelum masa Abu Bakr selalu ditafsirkan sebagai "pengumpulan ke dalam dada manusia" atau penghafalannya untuk membela dan menjamin keabsahan teori ini.

Tentang pengumpulan al-Quran pada masa pemerintahan Abu Bakr, ada sejumlah riwayat yang saling bertolak belakang. Riwayat-riwayat ini dapat dikelompokkan ke dalam dua kategori utama: versi mayoritas dan versi minoritas yang membias. Riwayat-riwayat versi mayoritas, sekalipun tersebar luas, hanya mengalami sedikit perubahan yang tidak substansial dalam kandungannya. Salah satunya adalah yang diriwayatkan Bukhari (w. 870) berikut ini:

> Dari Zayd ibn Tsabit, ia berkata: "Abu Bakr memberitahukan kepadaku tentang orang yang gugur dalam pertempuran Yamamah, sementara Umar berada di sisinya. Abu Bakr berkata: Umar telah datang kepadaku menceriterakan bahwa peperangan Yamamah telah mengakibatkan gugurnya banyak penghafal (*qurrā'*) al-Quran, dan aku (Umar) khawatir akan berguguran pula para penghafal lainnya dalam peperangan-peperangan lain sehingga mungkin banyak bagian al-Quran akan hilang. Umar minta agar aku memerintahkan untuk mengumpulkan al-Quran. Lalu aku katakan kepada Umar: Bagaimana mungkin aku melakukan sesuatu yang tidak pernah dilakukan Rasulullah? Umar berkata: Demi Allah ini merupakan hal yang baik. Umar senantiasa mendesak aku untuk melakukan hal tersebut sampai akhirnya Allah melapangkan hatiku dan aku pahami maksud Umar. Selanjutnya Zayd berkata: Kemudian Abu Bakr berkata kepadaku: Sesungguhnya kamu adalah pemuda yang cekatan dan aku tidak meragukan kemampuanmu; kamu dulu adalah penulis wahyu untuk Rasulullah, kini telusurilah jejak al-Quran dan kumpulkanlah (ke dalam suatu mushaf). Zayd berkata: Demi Allah, seandainya aku disuruh memindahkan gunung, maka pekerjaan ini tidak lebih berat dari perintah

Versi minoritas lainnya berupaya mendamaikan kesimpang-siuran antara versi mayoritas pengumpulan Zayd dan versi minoritas tentang pengumpulan pertama al-Quran yang dilakukan Khalifah Umar. Dalam laporan ini diungkapkan bahwa Zayd – atas perintah Abu Bakr – menuliskan wahyu-wahyu al-Quran di atas potongan-potongan lembaran kulit dan pelepah-pelepah kurma. Setelah wafatnya Abu Bakr – jadi pada masa kekhalifahan Umar – ia menyalin teks wahyu itu ke dalam lembaran-lembaran yang disatukan (*fî shahîfah wâhidah*).[66] Dengan bentuk pelaporan semacam ini, kedua versi tentang pengumpulan pertama al-Quran itu tentunya tidak lagi bertabrakan.

Dalam versi mayoritas di atas, alasan penunjukkan Zayd sebagai pelaksana teknis pengumpulan al-Quran terlihat sangat transparan, dan terdapat kesepakatan tentangnya dalam keseluruhan riwayat. Usia muda, inteligensia tinggi, dan pekerjaan di masa Nabi sebagai penulis wahyu, merupakan kriteria yang dipegang Abu Bakr dalam penunjukkan Zayd sebagai pengumpul al-Quran. Dengan demikian, riwayat tersebut memberikan garansi terhadap *isnâd* teks wahyu yang dihasilkannya: riwayat itu *marfû'*, diterima langsung dari Nabi sendiri. Sayangnya, dalam riwayat ini tidak disebutkan prasyarat lainnya yang cukup penting, yakni kemampuan Zayd dalam menghafal al-Quran. Tetapi, kriteria ini dapat dipastikan eksistensinya dari karakteristik utama aksara Arab ketika itu yang lebih berfungsi sebagai alat untuk memudahkan hafalan. Sementara tentang kriteria pertama – yakni usia muda – mungkin bisa dipahami dari sisi politik. Abu Bakr barangkali memandang bahwa dari anak muda semacam Zayd bisa diharapkan ketaatan atau kepatuhan terhadap perintah khalifah, ketimbang dari para pejabat senior yang keras kepala.

Laporan-laporan tentang cara kerja Zayd mengungkapkan bahwa ia telah berupaya keras menelusuri jejak-jejak orisinal wahyu dengan berpijak secara ketat pada kriteria penerimaan periwayatan wahyu, baik secara tertulis atau oral. Bagian akhir laporan yang mengungkapkan penanganannya terhadap dua ayat terakhir surat 9 – tepatnya 9:129-130 – memang memberi kesan bahwa terkadang ia juga bersikap arbitrer dalam proses pengumpulan. Riwayat lain berupaya membela sikap arbitrer Zayd ini dengan mengemukakan alasan bahwa Nabi memandang kesaksian Abu Khuzaimah ibn

memerintah kekhalifahan Islam ketika itu selama kurang lebih dua tahun - mulai Rabi' al-Awwal 11H/632 sampai Jumada al-Tsani 13H/634. Sementara Zayd memulai tugasnya, menurut riwayat di atas, setelah peperangan Yamamah (bulan ketiga tahun ke-12H). Hal ini berarti bahwa waktu yang tersisa bagi Zayd untuk melaksanakan pekerjaannya, yang "seberat memindahkan gunung" - demikian komentar Zayd dalam riwayat di atas - hingga wafatnya Abu Bakr, hanya sekitar 15 bulan.[71] Jadi, jangka waktu ini terlihat terlalu pas-pasan untuk mengumpulkan teks-teks al-Quran yang tercerai-berai dan relatif sulit ditelusuri.

Sebagaimana disebutkan dalam versi mayoritas, karakter mushaf yang dikumpulkan Zayd pada esensinya merupakan mushaf resmi, karena dilakukan atas perintah dan otoritas Khalifah Abu Bakr. Karakter semacam ini masih terlihat menonjol ketika kepemilikan mushaf tersebut jatuh ke tangan Umar, Khalifah Kedua, setelah wafatnya Abu Bakr. Suatu kumpulan "resmi" al-Quran semacam itu tentunya bisa diduga memiliki otoritas dan pengaruh luas, sebagaimana dinisbatkan kepadanya. Tetapi, bukti semacam ini tidak ditemukan dalam kenyataan sejarah. Kumpulan-kumpulan atau mushaf-mushaf al-Quran lainnya - seperti mushaf Ibn Mas'ud, Ubay ibn Ka'b atau Abu Musa al-Asy'ari - justeru terlihat lebih otoritatif dan memiliki pengaruh luas di berbagai wilayah kekhalifahan Islam ketika itu, ketimbang mushaf yang dikumpulkan Zayd. Masih dalam alur yang sama, pertikaian yang disebabkan perbedaan bacaan dalam mushaf-mushaf otoritatif dan berpengaruh pada masa Utsman barangkali tidak akan timbul jika pada waktu itu telah ada suatu mushaf resmi di tangan khalifah yang bisa dijadikan rujukan.

Dengan demikian, karakter resmi mushaf al-Quran yang dikumpulkan Zayd pada masa pemerintahan Abu Bakr terlihat sangat meragukan. Bahkan perjalanan historis selanjutnya mushaf tersebut, dari tangan Umar kemudian berpindah ke Hafshah sebagai warisan, lebih menunjukkan karakter personalnya. Suatu mushaf resmi yang pengumpulannya diotorisasi khalifah tentunya tidak logis jika jatuh ke pemilikan pribadi Hafshah, sekalipun ia merupakan puteri Khalifah Umar dan janda Nabi.

Kenyataan bahwa Hafshah memiliki sebuah mushaf al-Quran barangkali bisa dijustifikasi oleh laporan-laporan tentang

(iv) *aktāf* atau tulang belikat, biasanya terbuat dari tulang belikat unta;
(v) *adllā'* atau tulang rusuk, biasanya juga dari tulang rusuk unta;
(vi) *adîm* atau lembaran kulit, terbuat dari kulit binatang asli - bukan perkamen - dan merupakan bahan utama yang digunakan untuk menulis ketika itu.[79]

Namun penekanan yang diberikan pada penggunaan bahan-bahan tulis-menulis yang sederhana dalam laporan-laporan pengumpulan al-Quran itu barangkali terlalu dilebih-lebihkan. Penekanan semacam ini mungkin dilakukan dalam rangka menonjolkan kecekatan para pengumpul kitab suci tersebut dan kesederhanaan yang menyelimuti kehidupan pada masa awal Islam, yang sangat kontras dengan kemewahan hidup yang menggelimangi para penguasa dinasti Umaiyah. Tetapi, adalah sangat masuk akal bila dalam pengumpulan al-Quran secara tertulis ini telah digunakan bahan-bahan yang lebih baik, karena hal tersebut menyangkut penyalinan naskah dari "langit" yang sangat dikuduskan dan diagungkan kaum Muslimin.

Nama yang diberikan kepada salinan atau kumpulan tertulis wahyu, baik dalam bentuk lengkap atau sebagiannya, adalah *shuhuf* atau *shahîfah*, yang bermakna "lembaran-lembaran." Kata ini, sebagaimana telah disinggung, merupakan kata bentukan baru dalam bahasa Arab yang berasal dari kata bahasa Habsyi (ethiopik) atau bahasa Arab selatan, *shahafa* ("menulis"), dan telah digunakan pada masa pra-Islam. Sementara kata bentukan *mashhaf*, atau lebih sering diucapkan *mushhaf*, memiliki makna "kitab" atau "kodeks," yang selaras dengan makna dalam bahasa aslinya, Habsyi.[80] Kata *shuhuf* sendiri, dalam pengertian di atas, menunjukkan kepada lembaran-lembaran dengan bahan dan format yang sama. Barangkali bahan yang dimaksudkan di sini, sebagaimana diduga Schwally, terbuat dari kulit.[81] Apakah bahan ini menunjuk kepada perkamen atau bukan, tidak dapat dipastikan. Tetapi, penyebutan salinan atau kumpulan al-Quran sebagai *shuhuf* atau "lembaran-lembaran" menunjukkan bahwa kumpulan wahyu itu belum tertata secara pasti, khususnya dalam susunan surat-suratnya. Hal ini dijustifikasi sejumlah riwayat dan fenomena kitab-kitab *mashāhif*

[67] *Ibid.*

[68] Lihat sejumlah riwayat tentang hal ini dalam Ibn Abi Dawud, *Mashahif*, p. 5 f.

[69] Lihat Hasanuddin A.F., *Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam al-Qur'an*, Jakarta: Rajawali Press, 1995, p. 51.

[70] Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, ii, p. 20.

[71] Demikian menurut perhitungan Schwally, *ibid.*, p. 19.

[72] Ibn Abi Dawud, *Mashāhif*, p. 24 f.

[73] Al-Sayyid Abu al-Qasim al-Musawi al-Khu'i, *The Prolegomena of the Qur'an*, tr. Abdulaziz A. Sachedina, (New York: OUP, 1998), pp. 163-177.

[74] *Ibid.*, p. 175.

[75] Lihat Puin, "Observation," pp. 107-111.

[76] Suyuthi, *Itqān*, i, p. 60..

[77] *Ibid.*

[78] Julius Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, (Berlin: G. Reimer, 1884-99), iv, no. 60, p. 127.

[79] *Ibid*, iv, no. 87, 102, p. 123, mengungkapkan beberapa kisah - hampir-hampir merupakan anekdot - yang dituturkan Ibn Sa'd mengenai utusan-utusan yang dikirim Nabi ke berbagai penguasa dunia. Dalam kisah-kisah ini disebutkan bahwa surat Nabi yang dibawa para utusan tersebut ditulis di atas lembaran kulit (*adîm*).

[80] Goldziher, *Muhammadanische Studien*, i, p. 111.

[81] Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, ii, p. 24.

[82] Lihat Puin, "Observation," pp. 110 f.

[83] Suyuthi, *Itqān*, i, p. 59.

Sehubungan dengan mushaf-mushaf primer, mayoritas nama yang dipandang memiliki mushaf dalam skema di atas sejalan dengan laporan-laporan mengenai orang-orang yang mengumpulkan al-Quran di masa Nabi atau setelah wafatnya, seperti telah disinggung dalam bab lalu. Sekalipun demikian, hanya sejumlah kecil dari mushaf-mushaf para sahabat ini yang berhasil menanamkan pengaruh luas di dalam masyarakat Islam. Dalam tenggang waktu sekitar 20-an tahun, mulai dari wafatnya Nabi sampai pengumpulan al-Quran di masa Utsman, hanya sekitar empat mushaf sahabat yang berhasil memapankan pengaruhnya di kalangan masyarakat. Asal-muasal pengaruh ini tentunya terpulang kepada individu-individu yang dengan namanya mushaf-mushaf itu dikenal. Keempat sahabat Nabi yang dimaksud di sini adalah: (i) Ubay ibn Ka'b, yang kumpulan al-Qurannya berpengaruh di sebagian besar daerah Siria; (ii) Abd Allah Ibn Mas'ud, yang mushafnya mendominasi daerah Kufah; (iii) Abu Musa al-Asy'ari, yang mushafnya memperoleh pengakuan masyarakat Bashrah; dan (iv) Miqdad ibn Aswad (w. 33H), yang mushafnya diikuti penduduk kota Hims, tetapi tidak tercantum dalam skema di atas. Di samping itu, mushaf Ibn Abbas, walaupun tidak menjadi otoritas pada masanya, juga perlu mendapat perhatian mengingat signifikansinya yang nyata dalam perkembangan kajian al-Quran belakangan, seperti ditunjukkan dalam bab 3.

Manuskrip mushaf kelima sahabat Nabi itu sayangnya tidak sampai ke tangan kita, sehingga permasalah tentang bentuk lahiriah dan kandungan tekstualnya hanya bisa dijawab melalui sumber-sumber sekunder atau tidak langsung. Bahkan, Mushaf Miqdad ibn Aswad tidak dapat ditelusuri jejaknya sama sekali dalam berbagai sumber yang awal, dan barangkali itulah sebabnya mengapa Jeffery tidak memasukkannya ke dalam skema di atas. Miqdad berasal dari Yaman dan melarikan diri ke Makkah setelah mengalami suatu sengketa berdarah di daerah asalnya. Setibanya di Makkah ia mendapat perlindungan dari Aswad ibn Abd Yagut. Ia termasuk salah seorang dari generasi sahabat yang pertama kali mengimani risalah Nabi, dan ikut serta dalam hampir seluruh peperangan kaum Muslimin yang awal. Pengetahuannya tentang al-Quran, demikian pula asal-usul pengaruh mushafnya di kalangan

54	*al-H̲āqqah*	69	*Fushshilat* atau *al-Zukhruf*[12]	41atau 43 ?
55	*al-H̲asyr*	59	*al-Dukhān*	44
56	*al-Mumtah̲anah*	60	*Luqmān*	31
57	*al-Mursalāt*	77	*al-Jātsiyah*	45
58	*al-Naba'*	78	*al-Thûr*	52
59	*al-Insān*	76	*al-Dzāriyāt*	51
60	*al-Qiyāmah*	75	*al-H̲āqqah*	69
61	*al-Takwîr*	81	*al-Hasyr*	59
62	*al-Nāzi'āt*	79	*al-Mumtah̲anah*	60
63	*'Abasa*	80	*al-Mursalāt*	77
64	*al-Muthaffifîn*	83	*al-Naba'*	78
65	*al-Insyiqāq*	84	*al-Qiyāmah*	75
66	*al-Tîn*	95	*al-Takwîr*	81
67	*al-'Alaq*	96	*al-Thalāq*	65
68	*al-H̲ujurāt*	49	*al-Nāzi'āt*[13]	79
69	*al-Munāfiqûn*	63	*'Abasa*	80
70	*al-Jumu'ah*	62	*al-Muthaffifîn*	83
71	*al-Tah̲rîm*	66	*al-Insyiqāq*	84
72	*al-Fajr*	89	*al-Tîn*	95
73	*al-Mulk*	67	*al-'Alaq*	96
74	*al-Layl*	92	*al-H̲ujurāt*	49
75	*al-Infithār*	82	*al-Munāfiqûn*	63
76	*al-Syams*	91	*al-Jumu'ah*	62
77	*al-Burûj*	85	*al-Tah̲rîm*	66
78	*al-Thāriq*	86	*al-Fajr*	89
79	*al-A'lā*	87	*al-Balad*	90
80	*al-Gāsyiyah*	88	*al-Layl*	92
81	*al-Muddatstsir*[14]	74 ?	*al-Infithār*	82
82	*al-Bayyinah*	98	*al-Syams*	91
83	*al-Shaff*	61	*al-Thāriq*	86
84	*al-Dluh̲ā*	93	*al-A'lā*	87
85	*Alam Nasyrah*	94	*al-Gāsyiyah*	88
86	*al-Qāri'ah*	101	*al-Shaff*	61
87	*al-Takātsur*	102	*al-Tagābun*	64
88	*al-Khal' (3 ayat)*[15]	surat ekstra	*al-Bayyinah*	98
89	*al-H̲afd (6 ayat)*[15]	surat ekstra	*al-Dluh̲ā*	93
90	*al-Humazah*	104	*Alam Nasyrah*	94
91	*al-Zalzalah*	99	*al-Qāri'ah*	101
92	*al-Fîl*	105	*al-Takātsur*	102
93	*al-Mā'ûn*[16]	107 ?	*al-'Ashr*	103
94	*al-Kawtsar*	108	*al-Khal' (3 ayat)*[15]	surat ekstra
95	*al-Qadr*	97	*al-Hafd (6 ayat)*[15]	surat ekstra
96	*al-Kāfirûn*	109	*al-Humazah*	104
97	*al-Nashr*	110	*al-Zalzalah*	99
98	*al-Lahab*	111	*al-'Ādiyāt*	100
99	*Quraisy*	106	*al-Fîl*	105
100	*al-Ikhlāsh*	112	*Quraisy*	106
101	*al-Falaq*	113	*al-Mā'ûn*	107
102	*al-Nās*	114	*al-Kawtsar*	108
103			*al-Qadr*	97
104			*al-Kāfirûn*	109
105			*al-Nashr*	110
106			*al-Ikhlāsh*	112
107			*al-Falaq*	113
108			*al-Nās*	114

Keterangan: * Nama dan nomor surat mengikuti edisi al-Quran Indonesia.

Ubay. Bacaan utsmani *wa al-zhãlimîna* dalam 76:31, dibaca *wa li-l-kãfirîna.* Tetapi, perbedaan kerangka konsonantal semacam ini, sekalipun cukup masif, tidak banyak mempengaruhi makna, karena hanya terlihat sebagai sinonim-sinonim. Yang agak mempengaruhi makna secara substansial adalah beberapa varian kata yang muncul dalam kedua mushaf tersebut, seperti dalam 34:14, yang dalam teks utsmani terbaca *al-jinnu*, tetapi dalam teks Ubay tertulis *al-insu.* Kedua kata dalam kedua teks tersebut, tentu saja memiliki makna yang sangat berbeda.

Di samping perbedaan-perbedaan yang telah diilustrasikan, eksis perbedaan-perbedaan lain berupa penambahan atau pengurangan kata, sekelompok kata, dan ayat, jika teks utsmani dijadikan sebagai pijakan untuk perbandingannya dengan teks Ubay. Untuk *penambahan* atau *sisipan kata* dalam mushaf Ubay bisa dikemukakan beberapa ilustrasi. Surat 1:5, dalam teks Ubay diawali dengan sisipan *allãhumma*; dalam 2:184,196, setelah ungkapan *ayyãmin ukhara* (ayat 184), dan *ayyãmin* (ayat 196), terdapat tambahan kata *mutatãbi'ãtin.* Setelah ungkapan *wa-inna katsîran* dalam 6:119, muncul sisipan *min al-nãsi* dalam teks Ubay. Demikian pula, di tengah-tengah ungkapan *wa-lahu-l-ḫamdu fî al-'ãkhirati* dalam 34:1, terdapat sisipan kata *al-dunyã* dalam mushaf Ubay, sehingga bacaan Ubay di sini adalah *wa-lahu-l-ḫamdu fî al-dunyã wa al-'ãkhirati.*

Penambahan atau penyisipan sekelompok kata di dalam teks Ubay juga ditemukan di banyak tempat. Dalam 2:143, setelah ungkapan *'alã al-nãsi*, disisipkan kata-kata *yawma-l-qiyãmati* dalam teks Ubay. Masih dalam surat yang sama, persisnya dalam ayat 238, setelah ungkapan *wa-l-shalãti al-wusthã*, muncul tambahan *wa-l-shalãti-l-'ashri.* Demikian pula, dalam surat 3:144, setelah ungkapan *illa rasûlun*, kata-kata *shallã-llãhu 'alayhi* disisipkan. Tetapi, tambahan atau sisipan ini – baik satu atau sekelompok kata – lebih banyak bersifat penjelasan *(gloss).* Apakah penjelasan ini merupakan bagian orisinal penambahan teks atau sekadar tambahan belakangan yang tidak mempengaruhi makna, tidak dapat ditetapkan. Di kalangan ortodoksi, sisipan-sisipan semacam itu memang tidak dipandang sebagai teks yang diwahyukan.[27]

Untuk pengurangan kata atau sekelompok kata dalam mushaf Ubay, beberapa ilustrasi berikut bisa menjelaskannya. Dalam 2:41,

ia dipecat dari jabatannya di Kufah dan kembali ke Madinah serta meninggal di kota ini pada 32H atau 33 H dalam usia lebih dari 60 tahun. Menurut versi lain, ia meninggal di Kufah dan tidak dipecat dari jabatannya oleh Utsman.[31]

Ibn Mas'ud merupakan salah satu otoritas terbesar dalam al-Quran. Hubungannya yang intim dengan Nabi telah memungkinkannya mempelajari sekitar 70 surat secara langsung dari mulut Nabi. Riwayat mengungkapkan bahwa ia merupakan salah seorang yang pertama-tama mengajarkan bacaan al-Quran. Ia dilaporkan sebagai orang pertama yang membaca bagian-bagian al-Quran dengan suara lantang dan terbuka di Makkah, sekalipun mendapat tantangan yang keras dari orang-orang Quraisy yang melemparinya dengan batu.[32] Lebih jauh, sebagaimana telah disinggung, hadits juga mengungkapkan bahwa ia merupakan salah seorang dari empat sahabat yang direkomendasikan Nabi sebagai tempat bertanya tentang al-Quran.[33] Otoritas dan popularitasnya dalam al-Quran memuncak ketika bertugas di Kufah, di mana mushafnya memiliki pengaruh yang luas.

Tidak ada informasi yang jelas kapan Ibn Mas'ud mengawali pengumpulan mushafnya. Kelihatannya, ia mulai mengumpulkan wahyu-wahyu pada masa Nabi dan melanjutkannya sepeninggal Nabi. Setelah ditempatkan di Kufah, ia berhasil memapankan pengaruh mushafnya di kalangan penduduk kota tersebut. Ketika Utsman mengirim salinan resmi teks al-Quran standar ke Kufah dengan perintah untuk memusnahkan teks-teks lainnya, dikabarkan bahwa Ibn Mas'ud menolak menyerahkan mushafnya, jengkel karena sebuah teks yang disusun seorang pemula seperti Zayd ibn Tsabit lebih diutamakan dari mushafnya. Padahal, ia telah menjadi Muslim tatkala Zayd masih tenggelam dalam alam kekafiran.[34]

Di Kufah sendiri, sejumlah Muslim menerima keberadaan mushaf baru yang dikeluarkan Utsman. Tetapi, sebagian besar penduduk kota ini tetap memegang mushaf Ibn Mas'ud, yang ketika itu telah dipandang sebagai mushaf orang-orang Kufah. Kuatnya pengaruh mushaf Ibn Mas'ud bisa dilihat dari sejumlah mushaf sekunder - misalnya mushaf Alqamah ibn Qais, Mushaf al-Rabi' ibn Khutsaim, mushaf al-Aswad, mushaf al-A'masy, dan lainnya - yang mendasarkan teksnya pada mushaf Ibn Mas'ud.[35] Dari Keberhasilannya di Kufah inilah mushaf Ibn Mas'ud kemudian

Susunan surat dalam mushaf Ibn Mas'ud, dengan demikian, memperlihatkan perbedaan yang cukup signifikan dengan susunan surat mushaf utsmani. Tetapi, sebagaimana mushaf utsmani, prinsip yang dipegang dalam menyusun tata urutan surat adalah dari surat-surat panjang ke surat-surat pendek. Riwayat tentang daftar susunan surat Ibn Mas'ud ini - demikian pula dengan daftar susunan surat mushaf sahabat Nabi lainnya - patut dicurigai sebagai rekayasa belakangan dari orang-orang yang telah akrab dengan susunan surat mushaf utsmani. Nama-nama surat yang muncul dalam daftar-daftar tersebut hampir semuanya sama dengan nama-nama surat yang biasa dirujuk dalam mushaf utsmani yang muncul belakangan. Jeffery menduga bahwa penyusun daftar-daftar surat tersebut mengenal dengan akrab susunan surat utsmani, namun ia menyadari bahwa surat-surat itu disusun secara berbeda dalam mushaf-mushaf lainnya. Karena itu, disusunlah suatu daftar susunan surat untuk mengekspresikan perbedaannya dari mushaf utsmani.[41]

Dari segi ortografi, bisa ditemukan sejumlah kecil perbedaan antara mushaf Ibn Mas'ud dan teks standar al-Quran edisi Mesir.[42] Kata *kullamā* (كلما) dalam keseluruhan al-Quran - misalnya 2:20,87; 3:37; 4:56; 11:38; dan lain-lain - dipisahkan penulisannya (كل ما) dalam teks Ibn Mas'ud. Demikian pula, penyalinan kata *syay'* (شيء) dalam kasus *marfū'* dan *majrūr* dilakukan secara terpisah (شاىء). Ungkapan *ḫīna'idzin* (حينئذ) dalam 56:84, juga disalin terpisah (حين إذ). Hal senada terjadi pada huruf-huruf potong di permulaan sejumlah surat, misalnya 25:1 (طسم) disalin terpisah (طس م).

Sebaliknya, sejumlah kata yang dipisahkan penulisannya dalam teks utsmani, disatukan penulisannya dalam teks Ibn Mas'ud. Contohnya adalah ungkapan, *min ba'di him min* (من بعد هم من) dalam 2:253, yang menyatukan penulisan dua kata terakhir (همن); dan ungkapan *man dzā* (من ذا) dalam 57:11, disatukan menjadi *mandzā* (منذا). Kasus-kasus semacam ini hanya merupakan varian ortografis dan tidak memiliki pengaruh apapun terhadap substansi makna secara keseluruhan.

Perbedaan yang lebih mendasar antara mushaf Ibn Mas'ud dan mushaf standar utsmani bisa dilihat pada perbedaan vokalisasi konsonan yang sama, pemberian titik diakritis terhadap kerangka konsonantal yang sama, kerangka konsonantal yang berbeda,

ummahātuhum (+ *wa hua 'abun lahum*), "dan isteri-isterinya adalah ibu-ibu mereka (+ *dan dia [Muhammad] adalah bapak mereka*)."

Sisipan atau tambahan kelompok kata dalam mushaf Ibn Mas'ud terkadang ditempatkan di penghujung ayat. Contohnya adalah di akhir 34:44, setelah kata *nadzîrin,* disisipkan ungkapan *"wa qāla-lladzîna kadzdzabû in hādzā illā ḫadîtsun muftaran."* Pada bagian akhir 53:58, setelah kata *kāsyifatun*, ditambahkan kalimat *"wa hiya 'alā al-zhālimîna nārun ḫāmiyatun."* Demikian pula, di penghujung 87:16, setelah kata *al-dunyā*, terdapat sisipan *"'alā al-ākhirati,"* dan lain-lain.

Bentuk tambahan teks lainnya dalam mushaf Ibn Mas'ud adalah sisipan ayat. Dalam surat 37, sesudah ayat 169, disisipkan sebuah ayat *wa innā 'ilayhi larāgibûn* (و إنا إليه لراغبون), "Dan sungguh kami ingin kembali kepadanya." Demikian pula, dalam surat 39, di antara ayat 23 dan 24, terdapat tambahan satu ayat:

والذين قست قلوبهم عن ذكر الله إن الله يضل من يشاء

Artinya:
Dan orang-orang yang membatu hatinya untuk mengingat Tuhan, maka sesungguhnya Allah akan menyesatkan orang yang Dia kehendaki.

Sementara dalam surat 53, setelah ayat 60, ditambahkan ayat berikut ini:

فإذا جاءكم منا الرسول يضحكون به ولا تؤمنون

Artinya:
Dan apabila datang kepada kalian rasul dari Kami, kalian menertawakannya dan tidak percaya.[46]

Dalam sejumlah kesempatan, yang muncul dalam teks Ibn Mas'ud adalah ayat-ayat alternatif. Dalam 13:30, bacaan alternatifnya terdiri dari satu ayat:

وما أرسلت من الرسل وأنزلت عليهم من الكتب إلا بلغة قومهم ليتلونها عليهم
ويبينونها لهم فضلا

merupakan pengulangan dari ayat sebelumnya (94:5), dan posisinya di sini barangkali hanya untuk memberi penekanan atau penegasan.

Mushaf Abu Musa al-Asy'ari

Abu Musa al-Asy'ari, berasal dari Yaman, tergolong ke dalam kelompok orang yang masuk Islam pada masa awal. Dikabarkan bahwa ia juga turut berhijrah ke Abisinia dan baru kembali pada masa penaklukan Khaibar. Setelah itu, ia diberi posisi sebagai gubernur suatu distrik oleh Nabi. Pada 17H, Khalifah Umar mengangkatnya sebagai gubernur di Bashrah. Pada masa pemerintahan Utsman ia dicopot dari jabatan tersebut dan akhirnya diangkat kembali dalam jabatan yang sama di kota Kufah. Ketika Utsman terbunuh, penduduk kota Kufah menentang Ali ibn Abi Thalib, yang memaksa Abu Musa melarikan diri dari kota itu. Ia juga terlihat terlibat dalam Perang Shiffin pada 37H antara Ali dan Mu'awiyah, sebagai arbitrator untuk Khalifah Ali, tetapi gagal memainkan perannya. Di sinilah akhir aktivitas Abu Musa dalam percaturan politik. Dikabarkan ia kembali ke Makkah, lalu ke Kufah dan meninggal di sana pada 42 atau 52H.

Abu Musa sejak awalnya telah tertarik kepada pembacaan al-Quran. Dikabarkan bahwa suara bacaan al-Qurannya sangat terkenal di masa Nabi. Mushaf al-Qurannya barangkali mulai dikumpulkan pada masa Nabi, lalu diselesaikannya setelah itu. Ketika menjabat sebagai gubernur Bashrah, mushafnya - biasa disebut dan dirujuk dengan nama *Lubāb al-Qulûb* - mulai diterima dan akhirnya dijadikan sebagai teks otoritatif penduduk kota tersebut. Beberapa pernyataan menarik dikemukakan dalam karya Ibn Abi Dawud, Kitāb *al-Mashāhif*, yang memperkuat dugaan tentang independensi mushaf Abu Musa.

Pernyataan pertama, Yazid ibn Mu'awiyah mengisahkan bahwa pada suatu ketika di masa al-Walid ibn Uqbah ia berada di mesjid dan bergabung dalam suatu *halaqah*, yang juga dihadiri Hudzayfah ibn al-Yaman (w. 36H); kemudian terdengar seruan bahwa orang-orang yang mengikuti bacaan Abu Musa agar berkumpul di gerbang Kindah, dan yang membaca menurut bacaan Ibn Mas'ud agar datang ke dekat rumah Abd Allah. Ketika mendengar kedua kelompok itu berbeda dalam pembacaan surat 2:196,[50] Khudzayfah

Ibn Abbas adalah sebanyak 116 surat. Sekalipun demikian, kedua surat ekstra ini tidak muncul dalam daftar susunan surat mushafnya yang berbeda dari aransemen surat mushaf utsmani. Az-Zanjani, yang mengutip mukadimah tafsir al-Syahrastani, mengemukakan susunan surat dalam mushaf Ibn Abbas sebagai berikut:[66]

Susunan Surat Mushaf Ibn Abbas menurut al-Syahrastani

No. surat Ibn Abbas	Nama Surat	No. Surat Utsmani
1.	*Iqra'*	96
2.	*Nûn*	68
3.	*Wa-l-dluhā*	93
4.	*al-Muzzammil*	73
5.	*al-Muddatstsir*	74
6.	*al-Fātihah*	1
7.	*Tabbat yadā*	111
8.	*Kuwwirat*	81
9.	*al-A'lā*	87
10.	*Wa-l-layl*	92
11.	*Wa-l-fajr*	89
12.	*Alam Nasyrah*	94
13.	*al-Rahmān*	55
14.	*Wa-l-'Ashr*	103
15.	*al-Kawtsar*	108
16.	*al-Takātsur*	102
17.	*al-Dîn*	107
18.	*al-Fîl*	105
19.	*al-Kāfirûn*	109
20.	*al-Ikhlāsh*	112
21.	*al-Najm*	53
22.	*al-A'mā*	80
23.	*al-Qadr*	97
24.	*Wa-l-Syams*	91
25.	*al-Burûj*	85
26.	*al-Tîn*	95
27.	*Quraisy*	106
28.	*al-Qāri'ah*	101
29.	*al-Qiyāmah*	75
30.	*al-Humazah*	104
31.	*Wa-l-mursalāt*	77
32.	*Qāf*	50
33.	*al-Balad*	90
34.	*al-Thāriq*	86
35.	*al-Qamar*	54
36.	*Shād*	38
37.	*al-A'rāf*	7

Abbas. Bentuk penambahan ini bisa dicontohkan lebih jauh dengan 2:198, di mana setelah ungkapan *min rabbikum*, Ibn Abbas membaca sisipan ungkapan *fî mawãsim al-hajj* - seperti halnya Ibn Mas'ud. Sementara dalam 4:79, di antara kata *nafsika* dan kata *wa arsalnã-ka* disisipkan ungkapan *wa anã katabtahã 'alayka*, sehingga bacaan Ibn Abbas di sini adalah *nafsika wa anã katabtahã 'alayka wa arsalnãka*. Demikian pula, setelah kata *ayyãm* dalam 5:89, Ibn Abbas menambahkan kata *mutatãbi'ãt*. Setelah kata *'alimta* dalam 17:102, ditambahkan ungkapan *yã fir'awna*. Berikutnya, di antara kata *fanãdãhã* dan *min tahtihã* dalam 19:24, Ibn Abbas menyisipkan kata *malakun*, sehingga bacaannya di sini adalah *fanãdãhã malakun min tahtihã*. Bentuk-bentuk sisipan semacam ini tidak banyak mempengaruhi makna keseluruhan ayat, karena ia merupakan penjelasan (*gloss*). Apakah penjelasan semacam ini adalah bagian orisinal teks wahyu atau sekedar tambahan belakangan, tidak dapat ditetapkan secara pasti. Yang jelas, sebagaimana telah dikemukakan ketika membahas sisipan sejenis dalam mushaf Ubay dan Ibn Mas'ud di atas, ortodoksi Islam memandangnya bukan teks yang diwahyukan tetapi sekedar tafsiran.

Bentuk teks yang berseberangan dengan kasus di atas adalah pengurangan atau peringkasan teks dalam mushaf Ibn Abbas. Ungkapan *bi-mitsli mã* dalam 2:137, diringkas menjadi *bimã* dalam teks Ibn Abbas. Sementara ungkapan *fîhã fatakûnu* dalam 5:110, dihilangkan kata *fîhã* di dalamnya, sehingga bacaannya tinggal *fatakûnu*. Demikian pula ungkapan *yã hasrata 'alã al-'ibãdi* dalam 36:30, menjadi *yã hasrata al-'ibãdi* - jadi partikel *'alã* dihilangkan. Bentuk peringkasan teks semacam ini, secara umum tidak banyak mempengaruhi makna teks dan tidak juga mendistorsinya. Tetapi, satu kasus yang menarik adalah penghilangan salah satu huruf *muqaththa'ah* dalam 62:1, di mana huruf-huruf potong *'ain sîn qãf* (عسق) kehilangan huruf *'ain*, sehingga teks dan bacaan Ibn Abbas di sini adalah *sîn qãf*. Dalam kasus ini, tidak bisa ditetapkan apakah penghilangan itu telah mendistorsi makna huruf-huruf potong tersebut - karena hingga dewasa ini belum ada pemaknaan yang memuaskan tentang huruf-huruf misterius itu[70] - atau hanya sekadar mendistorsi teks.

Di samping berbagai perbedaan di atas, terdapat pembolak-

sejumlah bacaan yang dinisbatkan kepada Ibn Abbas, yang - sebagai "*uebermensch des tafsîr*" (manusia super dalam tafsir al-Quran) - cenderung dikutip untuk mendapatkan otoritasnya bagi setiap dan seluruh masalah yang berhubungan dengan kajian-kajian al-Quran. Namun, secara keseluruhan, dapat dipastikan bahwa mayoritas bacaan (pra-utsmani) yang dikutip dari *qārī'* manapun benar-benar kembali kepada otoritas awal.[81]

J. Burton dan J. Wansbrough melakukan penelitian sambil lalu terhadap *variae lectiones* dan sampai kepada kesimpulan bahwa keseluruhan riwayat tentang kodeks para sahabat, kodeks metropolitan (*mashāhif al-amshār*), dan varian-varian individual, merupakan rekayasa para fukaha dan filolog yang belakangan.[82] Tetapi, keduanya mengajukan alasan yang sangat berbeda untuk kesimpulan tersebut. Burton mengemukakan bahwa riwayat-riwayat itu direkayasa sebagai latar bagi kisah pengumpulan al-Quran di masa Utsman. Sementara kisah Utsman itu sendiri juga direkayasa untuk menyembunyikan fakta bahwa Nabi sendirilah yang telah mengedit dan mengumpulkan al-Quran ke dalam bentuk finalnya.[83] Wansbrough, di sisi lain, menegaskan bahwa riwayat-riwayat tentang kisah pengumpulan al-Quran serta laporan-laporan tentang kodeks para sahabat direkayasa dan diangkat ke permukaan untuk memberikan otoritas kepada suatu teks Ilahi yang bahkan belum dikompilasi hingga abad 3H/9. Ia mengklaim bahwa teks al-Quran pada awalnya begitu "cair" sehingga berbagai laporan yang mencerminkan varian tradisi-tradisi independen di berbagai pusat metropolitan Islam - misalnya Kufah, Bashrah, Madinah, dll. - bisa ditelusuri jejaknya dalam mushaf al-Quran yang sekarang. Tetapi, gagasan kedua penulis ini tidak begitu diterima di kalangan sarjana Barat sendiri.[84]

Sehubungan dengan aransemen surat-surat dalam mushaf-mushaf pra-utsmani yang sangat beragam, telah dikemukakan skeptisisme para sarjana Barat yang memiliki otoritas dalam kajian al-Quran. Pada umumnya mereka memandang susunan-susunan surat tersebut sebagai rekayasa belakangan yang sangat tergantung kepada aransemen surat mushaf utsmani. Bahkan, pada penghujung abad ke-20, A.T. Welch masih mengungkapkan gagasan senada dalam salah satu tulisannya.[85] Asumsi semacam ini diterima secara

250-253 di bawah.

[71] Kiraah *āḫād* adalah kiraah yang transmisinya sahih, tetapi terisolasi dan menyalahi *rasm* utsmani.

[72] Kiraah *syādzdz* adalah kiraah yang cacat transmisi atau sanadnya cacat dan tidak bersambung.

[73] Kiraah *mawdlu'* adalah kiraah yang merupakan rekayasa dan disandar-kan kepada otoritas tertentu.

[74] Cf. Suyuthi, *Itqān*, i, pp. 77 ff.

[75] *Ibid.*, p. 84.

[76] Bacaan Ibn Mas'ud yang dijadikan sandaran di sini adalah *"fashiyāmu tsalātsati ayyāmin (+mutatābi'atin)"* (5:89), di mana ungkapan *mutatābi'atin* ("berturut-turut") merupakan tambahan. Lihat p. 176 di atas.

[77] Suyuthi, *Itqān*, i, p. 84.

[78] Goldziher, *Richtungen*, pp. 3 ff.

[79] Lihat Welch, "al-Kur'an," p. 407.

[80] Noeldeke, *et.al., Geschichte*, iii, pp. 77-96.

[81] Jeffery, *Materials*, p. 15.

[82] Burton, *Collection*, pp. 199-212, *passim*. Wansbrough, *Quranic Studies*, pp. 43-46, 202-207.

[83] Burton, *Collection*, pp. 211 f., 239 f.

[84] Tentang gagasan Wansbrough, lihat pp. 255-258 di bawah.

[85] Lihat Welch, "al-Kur'an," p. 470.

[86] Lihat Puin, "Observation," pp. 110 f.

utama pemilihan ketiganya, seperti terlihat dalam riwayat di atas, adalah menjaga kesejatian dialek Quraisy dalam penyalinan mushaf. Sehubungan dengan Sa'id ibn al-'Ash, sejak 29H ia menjadi gubernur Kufah. Apakah ketika pembentukan komisi ia berada di Madinah atau dipanggil secara khusus oleh Khalifah, merupakan hal yang tidak dapat dipastikan. Sementara kepribadian dua pemuda Quraisy lainnya juga tidak begitu jelas dalam riwayat-riwayat yang sampai ke tangan kita.

Dalam salahsatu versi minoritas, nama Sa'id hilang dari keanggotaan komisi dan sebagai gantinya muncul nama Abd Allah ibn Amr ibn al-'Ash dan Abd Allah ibn Abbas.[3] Penyebutan Ibn Abbas di sini jelas menunjukkan suatu tendensi untuk memasukkan peran keluarga Nabi dalam pembuatan kodeks resmi. Sementara sejumlah versi minoritas lainnya menyebutkan keterlibatan Ubay ibn Ka'b dalam komisi yang dibentuk Utsman.[4] Tetapi, sebagaimana ditunjukkan di atas, riwayat ini secara sederhana bisa ditolak dengan merujuk tahun kematiannya pada 22H, yang jauh mendahului pembentukan komisi Utsman.[5] Penyebutan nama Ubay, dalam riwayat-riwayat tersebut, dikaitkan dengan 12 anggota komisi yang dibentuk Utsman. Dalam suatu versi yang agak ringkas tidak disebutkan nama ke-12 anggota itu, dan basis untuk penulisan mushaf utsmani adalah lembaran-lembaran di dalam kotak al-Quran (*rab'ah*) yang tersimpan di rumah Umar ibn Khaththab.[6] Penyebutan sejumlah besar anggota komisi yang terdiri dari kaum Muhajirin dan Anshar ini tampaknya bertujuan untuk melibatkan masyarakat Madinah dalam pengumpulan resmi.

Sementara dalam sejumlah riwayat lainnya, hanya disebutkan dua nama yang mengerjakan kodifikasi pada masa Utsman, yaitu Zayd ibn Tsabit dan Sa'id ibn al-'Ash, dengan pertimbangan bahwa Zayd merupakan penulis terbaik yang pernah menyalin wahyu pada masa Nabi - karena itu ia ditugaskan untuk menulis - dan Sa'id merupakan yang terfasih bahasanya - karena itu ditugaskan untuk mengimlak atau mendikte.[7] Tetapi, terkadang posisi ini terbalik: Zayd mendikte sedangkan Sa'id menulis.[8] Varian lainnya, seperti dilaporkan Ibn Abi Dạwud, mengemukakan nama Aban ibn Sa'id ibn al-'Ash - paman dari Sa'id yang sering disebut dalam riwayat - bersama Zayd.[9] Aban memang pernah berperan sebagai

belakang perbedaan bacaan yang mengakibatkan diambilnya keputusan pengumpulan dengan sepenuhnya menjustifikasi kesimpulan ini. Lebih jauh, upaya standardisasi teks al-Quran yang dilakukan Utsman itu jelas merupakan suatu kenyataan sejarah yang pasti.[19] Tetapi, ketika peristiwa ini ditransmisikan dari generasi ke generasi, terjadi distorsi lewat berbagai tambal sulam dan bahkan pengebirian peran besar Utsman dengan pengaitannya kepada prestasi-prestasi "ilusif" para pendahulunya.[20] Karena itu, riwayat-riwayat tentang pengumpulan kedua Zayd ibn Tsabit ini harus diterima secara diskriminatif, sebagaimana ditunjukkan di atas.

Penyebaran Mushaf Utsmani

Telah dikemukakan bahwa setelah selesai melakukan kodifikasi al-Quran, sejumlah salinan mushaf utsmani dikirim ke berbagai kota metropolitan Islam. Riwayat-riwayat tentang jumlah mushaf yang berhasil diselesaikan penulisannya dan ke kota-kota mana saja ia dikirim sangat beragam. Menurut pandangan yang diterima secara luas, satu mushaf al-Quran disimpan di Madinah, dan tiga salinannya dikirim ke Kufah, Bashrah dan Damaskus.[21] Pendapat populer lainnya, yang dipegang penulis *Itqān,* menyebut lima eksemplar dan menambahkan kota Makkah ke jajaran empat kota di atas.[22] Sementara al-Zarqani mengemukakan bahwa mushaf yang digandakan itu ada 6 eksemplar. Lima di antaranya dikirim ke lima kota yang baru disebutkan, dan sisanya satu eksemplar disimpan oleh Utsman. Mushaf di tangan Utsman inilah yang kemudian dikenal sebagai *al-imām* (mushaf induk).[23] Sedangkan Ibn abi Dawud menuturkan pandangan Abu Hatim al-Sijistani (w. 863) bahwa mushaf yang berhasil diselesaikan penulisannya sejumlah 7 eksemplar, serta menambahkan kota Yaman dan Bahrain ke dalam jajaran lima kota penerima salinan mushaf.[24]

Berbagai sudut pandang yang diutarakan di atas menimbulkan permasalahan tentang riwayat mana yang paling dapat dipegang sehubungan dengan mushaf-mushaf Utsman. Seperti terlihat dalam latar belakang kodifikasi Utsman, pengumpulan pada masa itu terkait erat dengan perbedaan bacaan di kalangan pasukan Muslim yang direkrut dari Siria dan Irak. Jadi, riwayat pertama – yang

Malik ibn Anas (w. 179H) menjelaskan bahwa mushaf tersebut telah hilang. Menurut al-Kindi, mushaf tersebut terbakar dalam peristiwa pemberontakan Abu al-Saraya pada 200H. Tetapi, Abu Ubayd mengaku melihat mushaf tersebut yang masih berbekas darah Utsman.[32]

Pada abad pertengahan, pengembara termasyhur Ibn Batutah (w. 779H) menceriterakan telah melihat salinan atau lembaran yang dibuat Utsman di Granada, Marakesh, Bashrah, dan kota-kota lainnya.[33] Sementara Ibn Katsir (w. 774H) mengemukakan pernah melihat kopi al-Quran, sangat mungkin dibuat pada masa Utsman, yang dipindahkan pada 518H dari Tiberia ke Damaskus. Dikatakannya bahwa mushaf itu "besar dan lebar dengan tulisan yang indah, jelas, rapih dan sempurna, di atas kertas kulit yang - menurut saya - terbuat dari kulit unta".[34] Mushaf ini, menurut riwayat lain, kemudian dibawa ke Leningrad dan akhirnya ke Inggris. Sebagian sarjana berpendapat bahwa mushaf tersebut masih tetap tersimpan di masjid Damaskus dan musnah ketika masjid itu terbakar pada 1310H.[35]

Ibn Jubair (w. 614H) menuturkan pernah melihat sebuah manuskrip di masjid Madinah pada 580H. Beberapa riwayat menerangkan bahwa naskah tersebut tetap berada di sana sampai kekhalifahan Turki Utsmani mengambilnya pada 1334H. Ketika perang Dunia Pertama berakhir, mushaf ini dibawa ke Berlin dan diserahkan kepada mantan Kaisar William II, dan sesuai dengan pasal 246 dari Perjanjian Versailles - di mana Turki merupakan pihak yang kalah perang - naskah ini tetap berada di Jerman serta akan dipelihara oleh negara tersebut: "Dalam jangka waktu 6 bulan sejak diberlakukannya perjanjian ini, Jerman akan selalu menjaga naskah asli al-Quran milik Yang Mulia Raja Hijaz, yang diambil dari Madinah oleh penguasa Turki, dan pernah dipersembahkan kepada bekas Kaisar William II."[36] Tetapi, akhirnya mushaf tersebut dikembalikan lagi ke Istanbul.

Terdapat sebuah manuskrip al-Quran yang disimpan di masjid al-Hussain di Kairo. Mushaf ini dinisbatkan kepada Utsman dan ditulis dengan tulisan kufi kuno. Tetapi, bisa dikemukakan dugaan bahwa naskah tersebut merupakan salinan dari Mushaf Utsman.[37] Semisal dengannya adalah manuskrip yang tersimpan di Tashkent. Mushaf ini dikabarkan sebagai mushaf yang tengah dibaca Utsman

54	*al-Qamar, Iqtarabati-l-sā'ah wa-l-syaqqati-l-qamar, Iqtarabati-l-sā'ah, Iqtarabat*	*55*
55	*al-Rahmān*	*78*
56	*al-Wāqi'ah, Idzā waqa'ati-l-wāqi'ah, Idzā waqa'at*	*96*
57	*al-Hadîd*	*29*
58	*al-Mujādalah, al-Zhihār*	*22*
59	*al-Hasyr*	*24*
60	*al-Mumtahanah, al-Mumtahinah, al-Imtihān, al-Mar'ah*	*13*
61	*al-Shaff, al-Hawārîyîn, al-Hawārîyûn*	*14*
62	*al-Jumu'ah*	*11*
63	*al-Munāfiqûn, Idzā jā'aka-l-munāfiqûn*	*11*
64	*al-Tagābun*	*18*
65	*al-Thalāq, Yā ayyhā-l-nabîyu idzā thalaqtum al-nisā', Sûrat al-nisā' al-qushrā*	*12*
66	*al-Tahrîm, al-Nabî, Yā ayyuhā-l-nabîyu limā tuharrimu, Limā tuharrimu*	*12*
67	*al-Mulk, Tabāraka-lladzî biyadihi al-mulk, Tabāraka*	*30*
68	*al-Qalam, Nûn wa-l-qalam, Nûn*	*52*
69	*al-Hāqqah*	*52*
70	*al-Ma'ārij, Dzi-l-ma'ārij, sa'ala sā'il, al-Wāqi'*	*44*
71	*Nûh, Innā arsalnā nûhan, Inna arsalnā*	*28*
72	*al-Jinn, Qul ûhiya ilaiya, Qul ûhiya*	*28*
73	*al-Muzzammil, Yā ayyuhā-l-muzzammil*	*20*
74	*al-Muddatstsir, Yā ayyuhā-l-muddatstsir*	*56*
75	*al-Qiyāmah, La uqsimu bi-yawmi-l-qiyāmah*	*40*
76	*al-Insān, Hal atā 'ala-l-insān, Hal atā*	*31*
77	*al-Mursalāt, Wa-l-mursalāti'urfan, Wa-l-mursalāt*	*50*
78	*al-Naba', 'Amma yatasā'alûna, 'Amma, al-Tasā'ul, al-Mu'shirāt*	*40*
79	*al-Nāzi'āt, Wa-l-nāzi'āt*	*46*
80	*'Abasa, 'Abasa wa tawallā*	*40*
81	*al-Takwîr, Idzā-l-syamsu kûwwirat, Idzā-l-syams, Kûwwirat*	*29*
82	*al-Infithār, Idzā-l-syamsu-nfatharat, Infatharāt*	*19*
83	*al-Muttaffifîn, Waylun lil-muthaffifîn*	*36*
84	*al-Insyiqāq, Idzā-l-syamsu-nsyaqqat, Insyaqqat*	*25*
85	*al-Burûj, Wa-l-samā'i dzāti-l-burûj, al-Samā' dzāt al-burûj*	*22*
86	*al-Thāriq, Wa-l-samā'i wa-l-thāriq*	*17*
87	*al-A'lā, Sabbih-isma rabbika-l-a'lā, Sabbih-isma rabbika, Sabbih*	*19*
88	*al-Gāsyiyah, Hal atāka haditsu-l-gāsyiyah, Hal atāka*	*26*
89	*al-Fajr, Wa-l-fajr*	*30*
90	*al-Balad, Lā uqsimu bi-hādza-l-balad, Lā uqsimu*	*20*
91	*al-Syams, Wa-l-syamsi wa-dluhāhā, Wa-l-syams, al-Syamsu wa-dluhāhā*	*15*
92	*al-Layl, Wa-l-layli idzā yagsyā, Wa-l-layl*	*21*
93	*al-Dluhā, Wa-l-dluhā*	*11*
94	*al-Syarh, Alam nasyrah laka shadraka, Alam nasyrah laka, Alam nasyrah*	*8*
95	*al-Tîn, Wa-l-tîni wa-l-zaytûn, Wa-l-tîn*	*8*
96	*al-'Alaq, Iqra' bi-smi rabbika, Iqra' bi-smi*	*19*
97	*al-Qadr, Innā anzalnāhu*	*5*
98	*al-Bayyinah, Lam yakuni-lladzîna min ahli-l-kitāb*	*8*
99	*al-Zalzalah, Idzā zulzilati-l-ardlu zilzālahā, Idzā zulzilat*	*8*
100	*al-'Ādiyat, Wa-l-'ādiyati shubhan, Wa-l-'ādiyat*	*11*
101	*al-Qāri'ah*	*11*
102	*al-Takātsur, Alhākum al-takātsur, Alhākum*	*8*
103	*al-'Ashr, Wa-l-'ashr*	*3*
104	*al-Humazah, Waylun li-kulli humazah, Humazah*	*9*
105	*al-Fîl, Alam tara kayfa fa'ala rabbuka bi ashhāb al-fîl, Alam tara, Alam*	*5*

Sebagaimana dengan pandangan kelompok kedua, gagasan-gagasan tentang makna huruf-huruf misterius yang diajukan kelompok terakhir ini juga telah masuk ke dalam wilayah spekulasi yang tidak terbatas. Tetapi masalah kunci yang tidak pernah disentuh kedua kelompok ini, demikian pula kelompok pertama, adalah mengapa hanya dua puluh sembilan permulaan surat al-Quran yang memiliki "huruf-huruf potong," sementara 85 surat lainnya tidak?

Sekalipun demikian, ketiga sudut pandang sarjana Muslim dari masa yang awal di atas telah meletakkan preseden yang cukup solid untuk spekulasi tafsir sarjana-sarjana Muslim belakangan tentang makna *fawâtih al-suwar*. Penafsiran-penafsiran yang muncul belakangan mengenai masalah ini dapat dikatakan belum keluar dari gagasan-gagasan klasik tersebut, sekalipun beberapa diantaranya merupakan improvisasi atau varian darinya. Al-Suyuthi, setelah mendiskusikan berbagai pandangan tentang makna *fawâtih*, menyimpulkan bahwa *fawâtih* adalah huruf-huruf atau simbol-simbol misterius yang makna hakikinya hanya diketahui oleh Tuhan.[65] Jadi, al-Suyuthi pada prinsipnya mengikuti sudut pandang kelompok pertama; dan pendapat semacam ini masih tetap dipegang sejumlah mufassir modern. Demikian pula, gagasan tentang huruf-huruf itu sebagai singkatan untuk kata dan kalimat tertentu hingga kini tetap populer di kalangan mufassir Muslim.[66]

Dalam kaitannya dengan gagasan kelompok ketiga, sejumlah sarjana Muslim modern telah mengemukakan varian-varian baru tentangnya. Hashim Amir Ali, misalnya, menegaskan bahwa seluruh kelompok huruf misterius itu, bukan hanya beberapa diantaranya, merupakan seruan-seruan yang ditujukan kepada Nabi.[67] Jadi, gagasan ini pada dasarnya merupakan reiterasi dari gagasan klasik tentang huruf-huruf tersebut sebagai media pembangkit perhatian. Demikian pula, Ali Nashuh al-Thahir mengelaborasi kembali gagasan klasik tentang *fawâtih al-suwar* sebagai simbol-simbol numerik. Menurutnya, nilai-nilai numerik dari huruf-huruf tersebut mencerminkan jumlah ayat dalam surat-surat atau kelompok-kelompok surat dalam bentuk orisinalnya, yang dalam kebanyakan kasus berasal dari periode Makkah. Contohnya, surat 7 yang diawali dengan huruf-huruf *a-l-m-sh* (1 + 30 + 40 + 90 = 161), menurut al-Thahir, pada mulanya hanya

Masih dari mushaf Ubay, diriwayatkan bahwa dalam surat 98 ia memiliki sebuah ayat ekstra berikut ini:[5]

ان الدين عند الله الحنيفية غير اليهودية ولا النصرانية ومن يعمل خيرا فلن يكفره

Artinya:
Sesungguhnya Agama di sisi Allah adalah *al-ḫanifiyyah*, bukan Yahudi dan bukan pula Nasrani. Maka barang siapa yang berbuat baik, tidak akan diingkari jerih payahnya.[6]

Rima ayat di atas - yakni *-ah* - hingga taraf tertentu, bisa dikatakan relatif cocok dengan rima ayat-ayat dalam surat 98. Tetapi, seandainya ayat ini betul-betul bagian al-Quran, maka bentuk awalnya pasti agak berbeda, karena kata-kata حنيفية,[7] يهودية,[8] dan نصرانية,[9] yang alasan penggunaan kata-kata bentukannya cukup jelas di dalam al-Quran, dalam kasus "ayat" ini terlihat merupakan kata bentukan yang asing dalam pemakaian kitab suci tersebut.

Menurut salah satu riwayat yang dikemukakan dalam *Itqān*, Maslamah ibn Mukhallad al-Anshari membacakan dua ayat berikut ini kepada temannya sebagai bagian al-Quran, tetapi tidak terekam secara tertulis dalam mushaf resmi utsmani: [10]

١ – ان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ألا ابشروا انتم المفلحون
٢ – والذين آووهم ونصروهم وجادلوا عنهم القوم الذين غضب الله عليهم اولائك لا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون

Artinya:
(1) Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjuang di jalan Allah dengan harta dan jiwa mereka, maka bergembiralah kamu, karena sesungguhnya kamu adalah orang-orang yang beruntung.
(2) Dan orang-orang yang memberi tempat kediaman dan membantu serta berperang bersama mereka melawan kaum yang dikutuk Tuhan, maka tak satu jiwa pun yang mengetahui apa yang disimpankan untuk mereka dari berbagai hal yang menyenangkan pandangan mata, sebagai balasan terhadap apa yang mereka lakukan.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

(2) Kami menyanjung-Mu dan tidak bersikap kafir kepada-Mu.
(3) Kami ungkapkan puja-puji kepada-Mu dan kami tinggalkan orang-orang yang berlaku curang kepada-Mu.

سورة الحفد
بسم الله الرحمن الرحيم
اللهم اياك نعبد * ولك نصلي و نسجد * وإليك نسعى و نحفد *
نرجو رحمتك * ونخشى عذابك * ان عذابك بالكفار ملحق *

Artinya:
Dengan nama Allah yang pengasih, yang penyayang
(1) Ya Allah, kepada-Mu lah kami menyembah.
(2) Dan kepada-Mu lah kami bersembahyang serta bersujud.
(3) Dan kepada-Mu lah kami berjalan bergegas-gegas serta bersegera.
(4) Kami berharap akan limpahan rahmat-Mu.
(5) Dan kami takut akan azab-Mu.
(6) Sesungguhnya azab-Mu menimpa semua orang yang kafir.

Seperti terlihat, bentuk dan kandungan kedua surat di atas adalah doa. Biasanya, doa di dalam al-Quran diawali dengan ungkapan *qul* ("katakanlah") untuk melegitimasi keberadaannya sebagai wahyu, misalnya surat 113 dan 114. Tetapi, tidak semua ungkapan doa di dalam al-Quran - misalnya surat 1 - diawali dengan formula *qul.* Karena itu, pijakan semacam ini tidak dapat dipertahankan. Namun, sebagaimana ditunjukkan Schwally, penggunaan konstruksi gramatik dan sejumlah kosa kata yang asing bagi al-Quran di dalam kedua surat itu telah menimbulkan keraguan untuk menetapkannya sebagai bagian orisinal kitab suci tersebut, atau bahkan dari ungkapan Nabi sendiri. Penggunaan kata kerja اثني ("memuja") dan حفد ("bersegera"), serta penggunaan konstruksi gramatik kata سعى ("berjalan bergegas-gegas") yang disambung dengan الى الله (kepada Tuhan) - yang tidak dapat ditemukan di bagian manapun dalam al-Quran - dan lainnya, telah mengarakan kepada kesimpulan tersebut.[26]

al-Quran yang diturunkan kepada Nabi lebih banyak dari yang terekam dalam teks utsmani. Jadi, misalnya, surat 24 semestinya berisi lebih dari seratus ayat, dan surat 15 bahkan memiliki sekitar 190 ayat.[40] Demikian pula, surat 98 – menurut sejumlah riwayat yang beredar di kalangan Sunni pada awalnya memiliki kandungan yang lebih ekstensif dari yang ada sekarang[41] – dikatakan memuat daftar nama 70 orang Quraisy bersama nama-nama bapak mereka, yang dalam teks utsmani dengan sengaja dihilangkan.[42] Tetapi, pandangan-pandangan semacam ini, sebagaimana juga eksis di kalangan Sunni dalam bentuk doktrin nasikh-mansukh yang agak berbeda, secara sederhana bisa dikesampingkan. Al-Quran hanya menyebut beberapa nama orang yang semasa dengan Nabi dalam berbagai kesempatan berbeda. Kitab suci ini tidak mungkin menyebut 70 nama sekaligus, apalagi ditambah dengan nama bapak-bapak mereka.

Suatu riwayat senada yang beredar di kalangan Syi'ah, bersumber dari Ibn Abbas, menyebutkan bahwa 9:64 pada mulanya memuat 70 nama orang munafik (*munāfiqûn*) berikut nama bapak-bapak mereka.[43] Tetapi sisipan semacam ini, jika memang ada, terlihat tidak cocok dengan konteks ayat tersebut. Barangkali, riwayat semacam ini lahir dari keyakinan umum kaum Syi'ah yang menuduh – bahkan menyumpah – seluruh musuh Ali, termasuk tiga khalifah pertama, sebagai orang munafik lantaran menghalangi Ali menuju tampuk kekhalifan.

Varian bacaan kelompok Syi'ah, yang dipandang telah dimanipulasi Abu Bakr dan Utsman ketika mengumpulkan al-Quran, pada umumnya mengungkapkan tentang Ali dan para imam mereka. Hal ini selaras dengan tendensi populer yang pernah diformulasikan Imam Ja'far al-Shadiq: "Seandainya al-Quran dibaca dalam bentuk ketika diwahyukan, maka nama-nama kami (yakni para imam – pen.) akan ditemukan di dalamnya".[44] Formulasi ini barangkali dirumuskan pada permulaan abad ke-4H, karena muncul dalam karya mufassir Syi'ah terkemuka saat itu, al-Qummi, dan varian bacaan yang dikemukakannya selaras dengan yang diberitakan Anbari (w. 328 H.) sebagai populer pada masanya. Lebih jauh, eksistensi varian-varian semacam itu dapat ditelusuri jejaknya hingga abad ke-2H.[45]

Mayoritas varian bacaan ini terdiri dari kata-kata *'alî* atau *ālu*

٤١ – وعلى الذين سلكوا مسلكهم مني رحمة وهم في الغرفات آمنون
٤٢ – والحمد لله رب العالمين امين

Artinya:
Dengan nama Allah yang maha pengasih, maha penyayang
(1) Wahai orang-orang beriman, berimanlah kepada dua cahaya yang telah Kami turunkan, yang membacakan kepada kamu ayat-ayat-Ku dan memperingatkan kamu tentang azab Hari yang pedih.
(2) Dua cahaya, yang satunya berasal dari lainnya, sesungguhnya Kami maha mendengar dan maha mengetahui.
(3) Sesungguhnya orang-orang yang memegang teguh perjanjian Allah dan rasul-Nya (dalam ayat-ayat?), bagi mereka surga yang menyenangkan.
(4) Dan orang-orang kafir, setelah beriman, yang melanggar perjanjian dan apa yang telah mereka sepakati bersama rasul, maka mereka akan dilempar ke dalam api neraka.
(5) Mereka telah menzalimi diri mereka sendiri dan enggan melakukan yang diperintahkan rasul; mereka itu akan diberi minum dari kubangan air neraka yang mendidih.
(6) Sesungguhnya Dialah Tuhan yang menyinari langit dan bumi dengan sekehendak-Nya; Dia memilih di antara malaikat dan rasul serta memasukkan ke dalam golongan yang beriman.
(7) Kesemuanya itu merupakan ciptaan-Nya; Tuhan melakukan apa yang Dia kehendaki, tiada tuhan selain Dia yang maha pengasih, maha penyayang.
(8) Orang-orang sebelumnya telah melakukan makar terhadap para rasul. Maka Aku menimpakan balasan atas makar mereka. Sesungguhnya balasan-Ku amat pedih sekali.
(9) Tuhan telah memusnahkan kaum Ad dan Tsamud atas perbuatan mereka dan menjadikan mereka sebagai peringatan bagi kamu, maka tidakkah kamu bertakwa?
(10) Dan Firaun telah Aku tenggelamkan bersama seluruh pengikutnya lantaran membangkang terhadap Musa dan saudaranya Harun, agar menjadi pertanda bagi kamu; sesungguhnya sebagian besar dari kalian adalah orang yang

ayat pendek di dalam surat tersebut. Ayat-ayat pendek - seperti diyakini sejumlah pakar kajian-kajian al-Quran - merupakan karakteristik surat-surat Makkiyah awal, sementara ungkapan *yā ayyuhā-lladzîna āmanû* (ayat 1) dan *yā ayyuhā-l-rasûl* (ayat 13, 23 dan 24) merupakan karakteristik surat-surat Madaniyah.

Dari segi kandungannya, beberapa penilaian bisa dikemukakan. Pengubahan orang-orang yang memusuhi Musa dan Harun menjadi monyet dan babi (ayat 29), terlihat mirip dengan kandungan 5:60, tetapi bagian al-Quran ini tidak mengungkapkan kaitan historisnya dengan kedua nabi tersebut. Demikian pula, tema-tema seperti pesan kepada nabi agar bersabar (ayat 30), penekanan yang tegas terhadap hari akhirat, serta kisah umat terdahulu dengan para utusan Tuhan, merupakan tema-tema favorit surat-surat Makkiyah di dalam al-Quran. Sebaliknya, pemilahan manusia ke dalam kategori beriman dan yang kemudian menyangkali keimanannya (ayat 4, 23), terlihat tidak mengacu kepada periode pewahyuan manapun, tetapi kepada konteks perseteruan di dalam Islam yang mencuat beberapa saat setelah wafatnya Nabi.

Kesimpulan terakhir di atas didukung oleh sejumlah ayat di dalam surat tersebut yang bertalian dengan Ali. Orang suci Syi'ah ini disebut namanya dalam dua kesempatan (ayat 17 dan 35), kemudian dirujuk dengan kata *washî* yang populer di kalangan Syi'ah.[62] Demikian pula, nasib Ali dan anak keturunannya, yang terjadi jauh setelah wafatnya Nabi, dituturkan di sejumlah kesempatan (ayat 5, 17 ff., 24, dan 40). Sekalipun gelar terhormat *Imām* untuk Ali dan anak keturunannya tidak muncul dalam *surat al-nûrayn*, tetapi musuh mereka - yakni Mu'awiyah - dirujuk sebagai *imām al-mujrimîn* (ayat 22).

Sementara kata *nûr* yang dinisbatkan kepada Muhammad dan Ali, tampaknya bersumber dari teori gnostik maupun teori Syi'ah sendiri. Dalam teori ini dikemukakan bahwa sejak penciptaan manusia, suatu substansi cahaya Ilahiah berpindah secara teratur dari Adam kepada anak keturunannya yang terpilih, hingga akhirnya kepada kakek Muhammad dan Ali, yakni Abd al-Muthalib. Pada titik ini, cahaya tersebut membelah dua serta berpindah kepada Abd Allah dan Abu Thalib - secara berturut-turut adalah ayah Nabi dan ayah Ali. Dari sini, cahaya ilahi itu

Bagian al-Quran lainnya yang dipermasalahkan Weil adalah 46:15, yang menurut riwayat merujuk kepada Abu Bakr, dan kemungkinannya - menurut Weil - direkayasa untuk menghormati khalifah pertama itu.[76] Tetapi, orang yang mengakrabi tafsir tradisional tidak akan menaruh perhatian pada pernyataan Weil. Riwayat-riwayat penuh dengan terkaan mengenai pribadi-pribadi tertentu di kalangan sahabat Nabi yang dirujuk bagian-bagian tertentu al-Quran. Ayat yang dipermasalahkan di sini bersifat sangat umum, dan secara sederhana mengungkapkan perintah berbuat baik kepada kedua orang tua yang muncul di sejumlah tempat lainnya di dalam al-Quran.

Sarjana Jerman lainnya, H. Hirschfeld juga telah mempermasalahkan keaslian sejumlah bagian al-Quran. Menurutnya, 3:144 serta beberapa bagian al-Quran lainnya, yang memuat nama Muhammad (33:40; 47:2; dan 48:29), merupakan interpolasi dan bukan bagian al-Quran yang sejati.[77] Dengan bersandar pada pandangan A. Sprenger dan Fr. Bethge, ia mengemukakan bahwa Muhammad bukanlah nama yang sebenarnya, tetapi sekedar suatu *terminus* mesianik. Mungkin terdapat hal yang mencurigakan dalam nama semacam itu, tetapi nama Muhammad - berarti "yang terpuji" - telah disandang Nabi seumur hidupnya. Nama ini tidak hanya muncul dalam bagian-bagian al-Quran yang telah disebutkan, namun juga dalam dokumen-dokumen yang diriwayatkan dalam hadits, seperti dalam Piagam Madinah dan Perjanjian al-Hudaibiyah.[78] Bahkan, nama diri ini - dalam kenyataannya - telah digunakan orang-orang Arab sebelum datangnya Islam.[79] Dengan demikian, skeptisisme Hirschfeld terhadap bagian-bagian al-Quran tersebut sama sekali tidak memiliki pijakan yang kukuh.

Serangan terhadap otentisitas dan integritas al-Quran yang ada di tangan kita dewasa ini datang dari sarjana Perancis, Paul Casanova, dalam karyanya, *Mohammed et la Fin du Monde* (1911-1924). Tesisnya merupakan pengembangan gagasan bahwa Nabi tergerak menjalankan misinya lantaran terkesan dengan ide pengadilan akhirat. Ia memandang bahwa Nabi berada di bawah pengaruh sejumlah sekte Kristen yang sangat menekankan ide tersebut. Pengaruh ini kemudian membentuk tema utama pekabarannya yang awal dan merupakan bagian penting pesan

Schwally secara jelas telah mementahkan kembali signifikansi huruf-huruf misterius sebagai bagian al-Quran.

Gagasan terakhir Noeldeke tentang huruf-huruf misterius di atas, sebagaimana terlihat, memang telah membawa perubahan yang sangat signifikan di dunia orientalisme Barat dalam memandang bahwa *fawātiḫ* merupakan bagian al-Quran yang sejati. Kajian-kajian belakangan tentang huruf-huruf potong, tidak lagi mempermasalahkan otentisitasnya sebagai bagian al-Quran. Sebaliknya, perkembangan terakhir di Barat justeru telah mengarah kepada pengakuan bahwa *fawātiḫ* merupakan bagian dari wahyu Ilahi.[91] Walaupun demikian, karakter spekulatif dari solusi-solusi yang diajukan untuk mengungkap misteri huruf-huruf potong al-Quran itu tetap eksis.

Serangan paling serius terhadap otentisitas dan integritas al-Quran dewasa ini datang dari John Wansbrough dalam salah satu kajiannya, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (1977). Selain tesisnya tentang kompilasi utsmani sebagai fiksi, seperti telah disinggung dalam bab 6, Wansbrough menduga bahwa redaksi final al-Quran belum ditetapkan secara definitf sebelum abad ke-3H/9. Ia juga memandang bahwa dalam proses formasi redaksi definitif al-Quran, kaum Muslimin yang awal telah mengadopsi berbagai gagasan Yahudi, dan hingga taraf tertentu Kristen, sehingga asal-usul al-Quran berada sepenuhnya dalam tradisi tersebut.

Metode yang digunakan untuk membuktikan tesis-tesisnya adalah kajian kritis terhadap bentuk sastera (*form-criticism*) dan kajian kritis terhadap redaksi (*redaction-criticism*) al-Quran, atau juga disebutnya sebagai metode analisis sastera (*method of literary analysis*). Metode ini merupakan importasi dari teknik-teknik kritik Bible (*biblical criticsm*) yang pada umumnya digunakan para sarjana Yahudi dan Kristen dalam kajian-kajian modern tentang Perjanjian Baru dan Perjanjian Lama.[92] Kajian semacam ini berangkat dari proposisi bahwa rekaman-rekaman sastera sejarah keselamatan (*salvation history*), meskipun menampilkan diri seakan-akan semasa dengan peristiwa yang dilukiskan, pada faktanya berasal dari periode setelah itu.[93]

Dalam aplikasinya, Wansbrough "menemukan" bahwa al-Quran merupakan kreasi pasca-kenabian dengan terlihatnya

disebut belakangan itu tidak memiliki relevansi nyata dengan tujuan pembahasan bab ini.

Sehubungan dengan *tashhîf* atau kekeliruan pembacaan terhadap *textus receptus* yang disalin dalam *scriptio defectiva*, ilustrasi berikut bisa dikemukakan untuk menggambarkannya. Dikabarkan bahwa seseorang ilmuwan bernama Utsman ibn Abi Syaibah (w. 851), salah seorang guru ahli hadits terkenal, Bukhari, membaca kerangka konsonantal طل dalam 2:265 - dalam *lectio vulgata* dibaca *thall*, "hujan gerimis" - sebagai *zhill*, "naungan." Kerangka grafis حورح dalam 5:4 - dalam teks utsmani dibaca *jawārih*, "binatang buas dan burung pemakan daging" - dibaca sebagai *khawārij*, "yang keluar." Kerangka konsonantal حىر dalam 26:130 - dalam bacaan resmi terbaca *jabbārîn* ,"tiran" - dibaca sebagai *khabbāzîn*, "tukang roti." Terakhir, bentuk grafis رحل dalam 12:70 - dalam mushaf utsmani dibaca *rahl*, "pelana atau bagasi (kantung muatan)" - dibaca sebagai *rijl*, "kaki."[34]

Dari berbagai ilustrasi yang telah diutarakan, ditambah berbagai ilustrasi yang dikemukakan di awal bab ini tentang karakteristik ortografi utsmani, terlihat sangat memungkinkan untuk mengemukakan asumsi bahwa salah satu penyebab timbulnya perbedaan bacaan al-Quran adalah tulisan yang digunakan ketika itu untuk menyalin mushaf resmi - yakni *scriptio defectiva*, aksara primitif yang belum memiliki tanda-tanda vokal dan titik-titik diakritis pembeda konsonan bersimbol sama. Tetapi, kesimpulan semacam ini, tentu saja, tidak dapat diterima mayoritas sarjana Islam, sekalipun ilustrasi tentang *tashhîf* secara jelas memperlihatkan bahwa kesalahan membaca teks al-Quran yang disalin dengan aksara lama itu betul-betul terjadi. Bagi mereka, berbagai perbedaan bacaan - terutama dalam tradisi teks utsmani, khususnya dalam kategori kiraat *mutawātir* dan, hingga taraf tertentu, kiraat *masyhûr* - merupakan ragam bacaan yang bersumber dari Nabi Muhammad, dan karena itu memiliki otoritas ilahiyah. Berbagai bacaan resmi atau *lectio vulgata* itu ditransmisikan secara oral dari generasi ke generasi, mulai dari mulut Nabi sendiri yang menerimanya melalui wahyu. Karena itu, bacaan-bacaan aktual al-Quran tersebut merupakan tradisi oral otonom yang terpisah dari teks-teks tertulis.

Setiap bacaan resmi dalam tradisi utsmani, menurut sudut

satu untuk huruf ini terkadang ditempatkan di atasnya, tetapi terkadang juga di bawahnya. Sementara di Palestina, titiknya ditempatkan di bawah huruf tersebut. Pemberian titik terhadap huruf *fā'*, barangkali baru dilakukan pada abad ke-2H, pertama kali dengan menempatkan satu titik di bawahnya (ڢ) dan belakangan di atasnya (ف). Kira-kira pada waktu yang sama, huruf *qāf* diberi dua titik (ق) dan mencapai bentuk finalnya - seperti yang dikenal sekarang - pada masa ini juga (abad ke-2H). Sekalipun demikian, bentuk lama huruf *fā'* tetap digunakan hingga abad ke-5H.

Tanda-tanda vokal berupa titik-titik diakritis - kemungkinan diadopsi dari aksara Suryani - juga tampaknya sangat tua. Tetapi, masa pengintroduksiannya ke dalam aksara Arab tidak dapat ditetapkan secara pasti. Yang jelas, pada abad ke-2H. penggunaannya dalam penulisan mushaf al-Quran belum mendapat justifikasi. Malik ibn Anas (w. 795-6), misalnya, menuntut bahwa mushaf al-Quran harus dibersihkan dari titik-titik vokal. Tanda-tanda vokal ini kemudian diubah ke dalam bentuk huruf-huruf hidup - menurut sumber-sumber Islam diperkenalkan oleh al-Khalil ibn Ahmad. Pada tahap selanjutnya, tanda-tanda vokal tersebut disempurnakan dan mencapai bentuk yang dikenal dewasa ini.

Tanda-tanda ortografis lainnya diperkenalkan lebih belakangan dari tanda-tanda vokal, tetapi waktunya tidak dapat ditetapkan secara pasti. *Hamzah* (ء), yang merupakan salah satu tanda ortografis terpenting, barangkali yang paling awal diperkenalkan. Dalam manuskrip-manuskrip al-Quran tertua, tanda *hamzah* diekspresikan dengan dua titik merah yang diletakkan berdampingan. Belakangan, ia ditampilkan dengan satu titik berwarna biru atau lingkaran kecil yang terkadang ditempatkan di atas *alif* atau *yā'* dan terkadang di bawahnya. Tanda-tanda ortografis lainnya, menurut sumber-sumber Islam, diperkenalkan oleh al-Khalil. Pengaitan ini, hingga taraf tertentu, didukung oleh kenyataan bahwa tanda-tanda tersebut juga diekspresikan dengan huruf-huruf alfabet - hamzah direpresentasikan dengan ء , dan *tasydîd* atau *syaddah* dengan ـّ - yang merupakan karakteristik pembaruan aksara Arab yang diintroduksi al-Khalil.

Dengan demikian, dapat disimpulkan secara pasti bahwa *scriptio plena* tidak muncul dalam seketika, tetapi diperkenalkan

benak para *qurrã'*, dan kemungkinannya baru bisa dicapai setelah adanya pergantian atau alih generasi.

Upaya Utsman dalam menciptakan keseragaman teks, dengan jalan standardisasi dan pemusnahan mushaf-mushaf non-utmani, dilanjutkan al-Hajjaj ibn Yusuf al-Tsaqafi (w. 714). Informasi tentang introduksi penulisan tanda-tanda vokal ke dalam teks al-Quran, yang biasanya dikaitkan dengan al-Hajjaj, menyiratkan bahwa eksistensi teks konsonantal al-Quran dalam bentuk tertulis merupakan suatu kenyataan yang di atasnya dipijakkan upaya-upaya penyeragaman bacaan. Hal ini dapat dibuktikan dari situasi periwayatan al-Quran, seperti terlihat jelas dalam kiraah Hasan al-Basri - salah satu imam kiraah empat belas - yang sezaman dengan al-Hajjaj.[21] Dilaporkan bahwa al-Hajjaj juga telah berupaya memeras keluar kiraah Ibn Mas'ud dari peredarannya di kalangan kaum Muslimin, serta mengirim satu eksemplar mushaf al-Quran ke Mesir. Pengiriman ini menjelaskan di satu sisi bahwa Kufah, ketika itu jabatan gubernurnya dipegang oleh al-Hajjaj, merupakan sentral para *qurrã'* serta tanah air al-Quran beraksara Kufi, dan di sisi lain juga menjelaskan bahwa di Mesir ketika itu belum terdapat salinan orisinal mushaf utsmani.[22]

Pemusnahan seluruh bentuk teks non-utsmani, hingga taraf tertentu, tidak mungkin menghilangkan keseluruhan tradisi pembacaannya. Hal ini hanya bisa menjadi kenyataan jika pembacaan teks utsmani diakui memiliki karakter mengikat. Namun, pengakuan teoritis teks utsmani semacam itu tentunya hanya bisa memiliki implikasi praktis jika kebebasan yang hampir tidak mengenal batas dalam menangani teks - seperti terlihat di masa sebelumnya dalam fenomena *mashãḫif* pra-utsmani - dihentikan, dan perhatian yang serius dikembangkan untuk mereproduksi Kalam Ilahi secara tepat, bahkan dalam rincian-rinciannya. Dan al-Hajjaj memberikan perhatian yang sungguh-sungguh terhadap hal ini, seperti tercermin dalam berbagai tindakannya, mulai dari pemusnahan mushaf-mushaf non-utsmani, penyempurnaan ortografi al-Quran, pengiriman salinan-salinan teks utsmani ke berbagai kota metropolitan Islam,[23] sampai kepada upaya memeras keluar kiraah Ibn Mas'ud dari peredarannya di kalangan kaum Muslimin pada masanya.

Upaya standardisasi yang dilakukan Utsman, ataupun pada

mendorong munculnya gerakan yang lebih kuat ke arah unifikasi bacaan pada masa berikutnya - sekitar awal abad ke-4H/10. Berbagai *variae lectiones* mulai disaring dengan *textus receptus* sebagai batu uji - yakni keselarasan bacaan dengan teks mushaf utsmani - di samping kriteria-kriteria utama lainnya, seperti keselarasan dengan kaidah bahasa Arab, dan *tawātur*, yakni prinsip tentang transmisi suatu bacaan melalui mata rantai periwayatan (*asānîd*) yang independen dan otoritatif dalam suatu skala yang sangat luas, sehingga menafikan kemungkinan terjadinya kesalahan atau kekeliruan.[32] Hasilnya, dengan dukungan penuh otoritas politik, ortodoksi Islam membatasi dan menyepakati eksistensi kiraah tujuh (*al-qirā'āt al-sab'*) yang dihimpun Abu Bakr Ahmad ibn Musa ibn al-Abbas ibn Mujahid (w.935) - terkenal sebagai Ibn Mujahid, pakar kiraah dan ilmu-ilmu al-Quran dari Bagdad - sebagai bacaan-bacaan otentik atau *lectio vulgata* bagi *textus receptus*.

Tujuh kiraah yang dihimpun Ibn Mujahid, dalam rangka membantu program unifikasi bacaan al-Quran yang diupayakan para wazir dinasti Abbasiyah, Ibn Muqlah (w. 940) dan Ibn Isa (w. 946), pada faktanya bukanlah pilihan yang bersifat arbitrer. Di samping relatif memenuhi kriteria yang lazimnya digunakan ketika itu dalam penghimpunan dan penyaringan bacaan - yakni keselarasan dengan *textus receptus*, dengan bahasa Arab, dan *tawātur* - tujuh kiraah tersebut pada faktanya juga mencerminkan sistem-sistem pembacaan al-Quran yang populer dan berlaku di berbagai wilayah utama Islam. Ketujuh sistem bacaan ini masing-masing memiliki dua riwayat (*riwāyah*) atau versi bacaan yang agak berbeda dan diturunkan melalui jalan periwayatan (*tharîq*, jamak: *thuruq*),[33] yang juga memiliki sejumlah perbedaan bacaan. Tujuh sistem bacaan al-Quran ini dan para perawinya dapat ditampilkan dalam tabel berikut:

Kiraah Tujuh dan Perawinya

No.	*Wilayah*	*Qāri'*	*Rāwî Pertama*	*Rāwî Kedua*
1.	Madinah	Nafi' (w. 785)	Warsy (w. 812)	Qalun (w. 835)
2.	Makkah	Ibn Katsir (w. 738)	Al-Bazzi (w. 864)	Qunbul (w. 903)
3.	Damaskus	Ibn Amir (w. 736)	Hisyam (w. 859)	Ibn Dakhwan (w. 856)
4.	Bashrah	Abu Amr (w. 770)	Al-Duri (w. 860)	al-Susi (w. 874)
5.	Kufah	Ashim (w. 745/6)	Hafsh (w. 796)	Syu'bah (w. 808/9)
6.	Kufah	Hamzah (w.772)	Khalaf (w. 843)	Khalad (w. 835)
7.	Kufah	Al-Kisa'i (w. 804)	Al-Duri (Hafsh)	Abu al-Harits (w. 854)

ingatan buruk, sekalipun dapat dipercaya. Sekelompok *ahl al-hadîts* lainnya, di antaranya adalah Ahmad ibn Hanbal, bahkan mengeritik bacaan al-Qurannya dan menegaskan ketidaksahihan shalat yang menggunakan bacaannya. Abu Bakr ibn Ayyasy juga mendeklarasikan bacaan Hamzah sebagai *bid'ah.* Sementara Ibn Durayd menginginkan agar kiraah Hamzah lenyap dari Kufah.

Kiraah Hamzah ditransmisikan sejumlah perawi. Yang paling populer diantaranya adalah Khalaf ibn Hisyam (w. 843) dan Khallad ibn Khalid (w. 835). Tetapi, kedua perawi ini mempelajari bacaan Hamzah melalui otoritas-otoritas perantara. Khalaf merupakan salah satu imam kiraah sepuluh. Ia meriwayatkan kiraah Hamzah berdasarkan otoritas Sulaim yang mentransmisikannya dari Hamzah. Ia adalah orang yang terpercaya, terkemuka, zuhud, saleh dan terpelajar. Ia mengikuti bacaan Hamzah, tetapi berbeda dari sang imam pada 120 huruf. Para perawi Khalaf untuk kiraah Hamzah adalah *tharîq* Idris melalui *tharîq* Ibn Utsman, *tharîq* Ibn Miqsam, *tharîq* Ibn Shalih, dan *tharîq* al-Muthaw'i.

Sedangkan Khalad meriwayatkan bacaan Hamzah juga berdasarkan otoritas Sulaim. Ia merupakan imam atau maha guru dalam bacaan al-Quran, terpercaya, terpelajar, dan peneliti otentisitas hadits yang saksama. Tidak ada kesepakatan di kalangan otoritas Muslim tentang para perawinya. Tetapi, pada umumnya dikatakan bahwa bacaan Hamzah yang diriwayatkannya diturunkan melalui *tharîq* Ibn Syadzan, *tharîq* Ibn al-Haytsam, *tharîq* al-Wazzan, dan *tharîq* al-Talhi.

7. Al-Kisa'i

Ali ibn Hamzah ibn Abd Allah ibn Bahman ibn Firuz al-Asadi – atau lebih populer dikenal dengan al-Kisa'i, karena pernah berihram hanya dengan satu kain – adalah seorang keturunan Persia yang tahun kematiannya tidak begitu jelas, tetapi sejumlah sumber menyebutnya pada 804. Ia membaca al-Quran pada Hamzah al-Zayyat sampai empat kali dan mendapat persetujuannya. Dilaporkan bahwa ia juga belajar bacaan al-Quran pada Muhammad ibn Abd al-Rahman ibn Abi Layla, Isa ibn Amr al-A'masy, Abu Bakr ibn Ayyasy, Sulaiman ibn Arqam, Ja'far al-Shadiq, al-'Azrami, Ibn Uyaina, serta meriwayatkan bacaan Syu'bah. Sekalipun demikian, al-Kisa'i sangat selektif dalam mengambil

berlangsung selama beberapa waktu setelah Ibn Mujahid, seperti yang dilakukan oleh al-Thabari, al-Bagawi (w. 1117) dan Zamakhsyari dalam tafsir mereka. Bahkan, dalam kasus al-Thabari, terlihat bahwa ia secara sadar menjalankan *ikhtiyār* dalam *magnum opus*-nya - yakni dalam kitab tafsirnya - yang berorientasi kepada prinsip mayoritas, untuk membangun suatu sistem bacaan tersendiri.[74] Tetapi, upaya-upaya semacam ini tidak membawa pengaruh yang berarti dalam pandangan dunia tradisional, dan kehilangan makna serta kekuatannya ketika berhadapan dengan ortodoksi Islam yang didominasi gagasan Ibn Mujahid.

Kegagalan upaya-upaya di atas barangkali bisa juga dikaitkan dengan kecenderungan umum yang mulai muncul ketika itu - sekitar abad ke-10 - yang memandang bahwa gerbang *ijtihād* telah tertutup. Memang tidak terdapat rekaman apapun mengenai pernyataan resmi penutupan pintu *ijtihād*, tetapi mayoritas ulama pada masa itu mulai memandang bahwa seluruh permasalahan keagamaan yang esensial telah dibahas secara tuntas dan, karena itu, pelaksanaan *ijtihād* tidak lagi diizinkan.[75] Dengan demikian, upaya untuk mengaplikasikan *ikhtiyār*, dalam rangka membangun suatu sistem bacaan yang tersendiri, tentunya merupakan hal yang tidak diperkenankan lagi selaras dengan *elan* dasar yang menjiwai penutupan gerbang *ijtihād*.

Ikhtiyār memang masih juga dijalankan setelah Ibn Mujahid, tetapi pada umumnya telah mengalami proses pemiskinan konseptual, seirama dengan degradasi dalam konseptualisasi *ijtihād* - yakni *ijtihād* mutlak tidak lagi diakui eksistensinya, dan yang dibolehkan hanyalah *ijtihād* parsial yang terbatas penggunaannya pada penjelasan, aplikasi dan penafsiran dari hal-hal yang telah dirumuskan.[76] Sejumlah besar otoritas yang mempraktekkan *ikhtiyār* tidak lagi menyeleksi berbagai bacaan untuk membangun sistem bacaannya yang tersendiri, tetapi hanya untuk memilih di antara berbagai riwayat dalam suatu sistem bacaan kanonik, di mana diputuskan memilih salah satu dari berbagai transmisi yang berbeda tentangnya dan mengisi kekosongan-kekosongan di dalam sistem tersebut. Ilustrasi klasik tentangnya bisa dikemukakan dalam kasus ketika Ibn Mujahid "memilih" salah satu dari dua riwayat bacaan Abu Bakr *'an* Ashim untuk 18:96, yakni *ītûnî* dan *ātûnî*. Dalam kasus ini Ibn Mujahid

periwayatan yang meragukan secara historis, dengan jelas menafikan kemungkinan adanya upaya pengumpulan resmi al-Quran pada masa kekhalifahan Abu Bakr al-Shiddiq. Bisa saja Abu Bakr telah menyuruh Zayd ibn Tsabit untuk mengumpulkan al-Quran, tetapi mushaf tersebut bukanlah mushaf resmi yang pengumpulannya diotorisasi penguasa politik. Mushaf itu, seandainya benar-benar eksis, hanya bisa dikategorikan sebagai mushaf pribadi.

Keragaman teks dan bacaan yang eksis dalam mushaf-mushaf otoritatif para sahabat belakangan mulai menggangu kesatuan politik umat Islam, sehingga Khalifah Utsman mengambil kebijakan resmi untuk melakukan unifikasi teks al-Quran, dilanjutkan dengan pemusnahan mushaf-mushaf lainnya. Sejarah resmi tradisional juga mengaitkan upaya unifikasi Utsman dengan kodifikasi Abu Bakr dan secara eksplisit mengungkapkan bahwa basis dari teks utsmani adalah teks kumpulan pertama, yang ketika itu berada dalam pemilikan Hafshah. Tetapi, pengaitan ini terlihat ilusif, bahkan ahistoris, serta cenderung mengecilkan peran Utsman yang amat menentukan dalam hal ini. Laporan tentang upaya Marwan untuk memusnahkan mushaf Hafshah, lantaran kekuatirannya mengenai bacaan-bacaan tidak lazim di dalamnya yang potensial menyebabkan perselisihan di kalangan masyarakat Muslim, dengan tegas menunjukkan bahwa naskah Hafshah tidak memadai sebagai basis utama kodifikasi Utsman. Sekalipun mendapat tantangan dari segelintir sahabat Nabi, mushaf utsmani belakangan berhasil membenamkan mushaf-mushaf sahabat yang berpengaruh ketika itu ke dalam limbo sejarah. Dengan dukungan otoritas politik banu Umaiyah, klan Utsman sendiri, banu Abbasiyah, serta mayoritas Muslim, mushaf ini berhasil memapankan dirinya sebagai *textus receptus.*

Edisi kanonik utsmani, selaras dengan kenyataan sejarah, telah mencakupkan keseluruhan wahyu ilahi yang diterima Nabi yang semestinya dimasukkan ke dalamnya. Terdapat berbagai laporan tentang eksistensi bagian-bagian tertentu al-Quran yang tidak direkam secara tertulis ke dalam mushaf oleh komisi Zayd, dan karena itu menggoyahkan otentisitas serta integritas kodifikasi Utsman. Tetapi, sebagian besar laporan tersebut secara pasti merupakan fabrikasi belakangan. Ortodoksi Islam mengajukan solusi lain tentangnya dengan mengaplikasikan doktrin *al-nāsikh*

Di Indonesia, pengajaran al-Quran dilakukan dalam bentuk privat dan institusional.[23] Dalam sistem privat, yang biasanya diberikan di rumah atau di surau, penekanan utamanya hanya pada tataran "melek" baca al-Quran dengan materi hafalan surat-surat pendek. Sistem yang digunakan mengikuti kaidah bagdadiyah, mulai dari pengenalan huruf hijaiyah, dilanjutkan dengan pembacaan juz *'amma* (juz ke-30, surat 78-114) yang surat-suratnya disusun terbalik - mulai surat-surat pendek ke arah surat-surat yang lebih panjang. Pada tahap ini, penghafalan surat-surat pendek dalam juz tersebut ditekankan. Setelah itu, barulah pembacaan aktual al-Quran dilakukan, mulai dari surat 1 sampai surat 114. Sistem pengajaran semacam ini membutuhkan waktu yang relatif cukup lama, tetapi penghafalan surat-surat pendek al-Quran - khususnya juz *'amma* - terlihat berhasil dicapai.

Lantaran berbagai kelemahannya, belakangan sistem pengajaran ini disempurnakan dengan diintroduksinya metode baru yang dikenal sebagai *iqrā'*. Metode ini - ditunjang dengan sejumlah modul pengajaran - memperkenalkan cara cepat membaca al-Quran.[24] Dalam sistem ini, anak didik pertama-tama diharuskan menyelesaikan enam modul,[25] kemudian dilanjutkan dengan pembacaan aktual al-Quran - disebut "tadarus" - yang dimulai dari surat pertama hingga surat terakhir, sesuai dengan sekuensi resmi mushaf utsmani. Dalam berbagai tahapan pengajaran, anak didik juga diharuskan menghafalkan surat-surat pendek, bacaan-bacan untuk praktek ibadah, dan doa-doa sehari-hari, yang juga memiliki modul tersendiri.

Metode *iqrā'* tampaknya cukup berhasil. Hal ini bisa dilihat dari kemunculan berbagai TPA (Taman Pendidikan al-Quran) dan TKA (Taman Kanak-kanak Al-Quran) di seluruh wilayah Indonesia yang rata-rata menggunakan modul metode tersebut. Tetapi, tujuan penghafalan surat-surat pendek al-Quran dalam sistem ini terlihat tidak begitu berhasil dibandingkan dengan sistem sebelumnya - kaidah bagdadiyah.

Sistem pengajaran al-Quran secara institusional diterapkan dalam berbagai lembaga pendidikan umat Islam, seperti pesantren, madrasah ataupun perguruan tinggi. Di sini, di samping berbagai ilmu keislaman lainnya, al-Quran diajarkan secara lebih sistematis dan dengan pijakan-pijakan teoritis - baik tradisional ataupun

(127H) dan bahasa Sindhi (270H).[39] Sayangnya, tak satu pun dari terjemahan tersebut sampai ke tangan kita, sehingga sulit membuktikan kebenaran laporan-laporan tentangnya.

Dengan dominannya doktrin ortodoksi yang kaku mengenai terjemahan al-Quran, adalah wajar jika berbagai upaya penerjemahan kitab suci tersebut ke dalam bahasa-bahasa dunia Islam non-Arab telah mengalami tantangan serius. Bahkan, sampai ke masa Syah Wali Allah al-Dihlawi (w. 1762), masalah terjemahan al-Quran masih tetap ditabukan. Wali Allah dikabarkan telah menerjemahkan al-Quran ke dalam bahasa Persia, yang diberinya judul *Fath al-Rahmān*. Tetapi, upaya ini mendapat reaksi keras dari kalangan ulama ketika itu.[40]

Lantaran kuatnya oposisi terhadap terjemahan, tidaklah mengherankan jika upaya awal untuk menerjemahkan al-Quran ke dalam bahasa non Arab dilakukan dengan menerjemahkan karya-karya tafsir. Salah satu karya tertua dalam bahasa Persia yang bisa diselamatkan adalah terjemahan kitab tafsir al-Thabari, yang digarap untuk Abu Shalih Manshur ibn Nuh, penguasa dinasti Samani di Transoxania dan Khurasan (961-976). Sekalipun tidak terdapat catatan akurat tentang waktu penggarapannya - diperkirakan digarap pada abad ke-10 - dalam bagian pendahuluannya dijelaskan bahwa Abu Shalih, setelah bertanya kepada para ulama tentang legalitas terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Persia yang dijawab secara negatif, kemudian menitahkan penggarapan terjemahan karya tafsir tersebut kepada ulama dari berbagai kota di wilayah kekuasaannya.[41]

Di Indonesia, cara semacam ini juga ditempuh Abd al-Rauf Ali al-Fansuri (w. 1690), seorang ulama dari Singkel-Aceh. Menurut Snouck Hurgronje, pada abad ke-17 Abd al-Rauf menggarap semacam terjemahan tafsir al-Baydlawi, *Anwār al-Tanzîl*, ke dalam bahasa Melayu. Pendapat ini diikuti oleh penulis *Sejarah al-Quran*, AbuBakar Aceh.[42] Tetapi, sebagaimana ditunjukkan A.H. Johns, yang digarap Abd al-Rauf adalah terjemahan *Tafsîr al-Jalālayn* - disusun oleh Jalal al-Din al-Mahalli dan Jalal al-Din al-Suyuthi - dengan tambahan sejumlah kutipan dari tafsir al-Baydlawi, bagian ekstensif dari terjemah-tafsir Melayu surat al-Kahfi yang disusun oleh al-Khazin, dan sejumlah bagian tentang *qirā'āt* yang tidak terambil dari *Tafsîr al-Jalālayn* ataupun tafsir al-Baydlawi.[43]

Laporan tentang terjemahan Salman di atas, terutama laporan kedua, bisa diragukan otentisitasnya, karena pada masa Nabi domain politik Islam belum meluas ke Persia. Lebih jauh, apabila Nabi menyetujui pembacaan bagian al-Quran dalam bahasa Persia di waktu shalat, maka masalahnya telah selesai dan tidak mungkin timbul kontroversi akut tentangnya pada masa belakangan. Tampaknya, asal-usul Persia Salman, seorang sahabat Nabi yang merupakan salah satu pengikut Islam pertama dari kalangan non-Arab, telah membuatnya dijadikan otoritas untuk fabrikasi kedua laporan tersebut.

Terlepas dari otentisitas kedua laporan di atas, *elan* dasar yang dikandungnya terlihat bersesuaian dengan sikap Nabi terhadap teks verbal wahyu, seandainya hadits-hadits tentang pewahyuan al-Quran dalam tujuh *a<u>h</u>rûf* dipandang absah. Sebagaimana ditunjukkan dalam bab 9, Nabi biasanya menyelesaikan masalah perbedaan bacaan al-Quran di kalangan para pengikutnya yang awal secara fleksibel dan toleran dengan mengungkapkan pewahyuan al-Quran dalam tujuh *a<u>h</u>ruf*, serta selalu menekankannya sebagai kemudahan dalam pembacaan kitab suci itu.

Penyelesaian Nabi ini merupakan pijakan otoritatif bagi keragaman bacaan yang mewarnai sejarah awal al-Quran, sebagaimana telah ditunjukkan dalam beberapa bab yang lalu, khususnya bab 4 dan seterusnya. Kata-kata al-Quran, menurut alur ini, dapat dibaca menurut berbagai dialek Arab dari mana pembacanya berasal. Tetapi, di sini timbul permasalahan: apakah hal ini merupakan suatu lisensi untuk menyimpang secara harfiah dari teks, dengan ketentuan *spirit* teksnya tetap terjaga? Al-Thabari, ketika mendiskusikan berbagai keragaman bacaan al-Quran dalam tafsirnya, memperlihatkan secara jelas bahwa perbedaan yang terjadi dalam keragaman pembacaan al-Quran adalah dalam *tilâwah*, bukan dalam *ma'ânî*.[53] Dengan kata lain, perbedaan terjadi dalam huruf-huruf teks, bukan dalam *spirit* teks. Dalam bab 4 dan 5 di atas juga telah ditunjukkan bahwa dalam *mashâ<u>h</u>if* para sahabat Nabi - seperti Ali, Ubay, Ibn Mas'ud dan Ibn Abbas - kemunculan sejumlah kata yang merupakan sinonim untuk kata-kata dalam teks utsmani, penyingkatan atau penambahan yang tidak mempengaruhi makna, dan kasus lainnya yang sejenis, merupakan

yang dalam tentang agama, para sahabat ini juga melengkapi transmisi itu dengan penjelasan mereka sendiri. Proses transmisi ini kemudian berujung pada pembukuan atau kompilasi hadits yang terjadi pada masa peralihan dari dinasti Umaiyah ke dinasti Abbasiyah.[64]

Tetapi, stase primitif tafsir al-Quran barangkali bisa dilihat dalam keragaman bacaan al-Quran yang eksis pada awal Islam. Dalam beberapa bab yang lalu, khususnya bab 4 dan 5, telah ditunjukkan bahwa sejumlah keragaman bacaan yang eksis dalam mushaf-mushaf pra-utsmani bisa dipandang merefleksikan tafsir-tafsir yang berkembang di kalangan kaum Muslimin yang awal.[65] Jadi, ketika sejumlah mushaf pra-utsmani membaca ungkapan *wa-l-shalāt al-wusthā* (2:238) dengan tambahan *wa-l-shalāt al-'ashr* – sehingga bacaan lengkapnya adalah *wa-l-shalāt al-wusthā wa-l-shalāt al-'ashr*[66] – maka ungkapan pertama di sini telah ditafsirkan sebagai shalat duhur. Contoh-contoh semacam ini, dan berbagai contoh lainnya yang bisa dikategorikan sebagai penjelasan teks, merefleksikan stase primitif dari perkembangan tafsir al-Quran di dalam Islam. Ortodoksi Islam mengembangkan gagasan yang kurang lebih senada tentang eksistensi keragaman bacaan yang awal itu sebagai pantulan aktivitas tafsir. Al-Suyuthi, misalnya, mengutip pandangan Abu Ubayd yang diekspresikannya dalam *Fadlā'il al-Qur'ān*: "*al-maqshûd min al-qirā'ah al-syādzdzah tafsîr al-qirā'ah al-masyhûrah ....*"[67]

Dengan berlalunya waktu, khususnya setelah meluasnya domain politik Islam keluar wilayah Arab dan setelah orang-orang non-Arab secara masif menyatakan keimanannya kepada risalah yang dibawa Muhammad, penjelasan atas ayat dan ungkapan al-Quran yang maknanya telah kabur menjadi suatu kebutuhan mendesak. Salah seorang yang pertama kali merespon kebutuhan ini adalah Ibn Abbas, sang penafsir terbaik (*tarjumān al-qur'ān*), yang ilmunya sedalam lautan (*al-ba<u>h</u>r*) dan merupakan intelektual umat (*<u>h</u>abr al-ummah*). Bapak tafsir al-Quran ini terlihat menggunakan metode perujukan kepada syair-syair pra-Islam untuk menjelaskan makna kata-kata kitab sucinya yang sulit.[68] Ketika menjelaskan kata *<u>h</u>araj* dalam 22:78, Ibn Abbas mengungkapkan metodenya: "Jika terlihat sesuatu di dalam al-Quran yang bersifat asing, maka periksalah di dalam syair ...."[69] Makna sekitar 200

Qashani. Tetapi, siapapun penulis sebenarnya, karya ini merefleksikan pemikiran dan gaya Ibn al-'Arabi.

Sebagaimana dengan mufassir sufi pada umumnya, metode yang digunakan Ibn al-'Arabi dalam penafsiran al-Quran adalah yang dikarakterisasi oleh ortodoksi Islam sebagai *ta'wîl* – dalam pengertian yang berkembang belakangan, yakni *ta'wîl* sebagai penjelasan internal (alegoris) atas kandungan al-Quran, yang dibedakan dari tafsir sebagai penjelasan eksternalnya. Metode ini memang memberikan kebebasan untuk masuk ke dalam tataran makna batin yang sangat luas dan dalam dari teks, yang memang dituju para sufi. Menurut Ibn al-'Arabi, *ta'wîl* itu bervariasi selaras dengan keadaan pendengarnya, seirama dengan momen-momennya dalam berbagai stase (*maqâmât*) perjalanan mistik serta derajat-derajat pencapaian yang berbeda. Ketika seseorang sampai kepada tingkatan yang lebih tinggi, maka terbukalah baginya pintu-pintu baru yang memungkinkannya melihat makna-makna baru dan halus.[85]

Sementara dalam jajaran aliran tafsir sektarian, nama Abu al-Hasan Ali ibn Ibrahim al-Qummi (w. 939) merupakan otoritas klasik Syi'ah Imamiyah yang terkemuka. Kitab tafsirnya, *Tafsîr al-Qummî*, sekalipun sangat ringkas, merupakan karya terlengkap pada masanya dan sangat kental nuansa Syi'ahnya. Cara penafsirannya sangat bersifat apologetis dan ditujukan untuk memperkukuh sejumlah kepercayaan resmi Syi'ah sembari membantai gagasan-gagasan berseberangan ortodoksi Islam dan sejumlah kepercayaan resminya.[86] Al-Qummi, dalam penafsiran al-Qurannya, berangkat dari posisi Syi'ah yang tegas dan jelas tentang eksistensi mushaf utsmani sebagai hasil manipulasi para pengumpul al-Quran. Menurut keyakinan Syi'ah, Utsman dan komisi yang dibentuknya untuk mengumpulkan al-Quran telah menggantikan dan tidak mencakupkan ke dalam kodifikasinya sejumlah besar bagian kitab suci tersebut, baik dalam bentuk surat, ayat, dan bahkan kata-kata tertentu, serta telah memporak-porandakan susunannya. Istilah yang biasanya digunakan untuk mengemukakan berbagai tuduhan ini adalah *tabdîl* atau *taḫrîf*.[87] Doktrin inilah yang menjadi pijakan utama al-Qummi dalam tafsirnya, yang ilustrasi penerapannya telah ditunjukkan dalam bab 7.

Karya rintisan untuk aliran tafsir modernis adalah yang

[21] Lihat Lamya al-Faruqi, "Tartîl al-Qur'ān al-Karîm," *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi*, eds. Khursid Ahmad & Zaraf Ishaq Anshari, (Leicester: The Islamic Foundation, 1979), pp. 106 f.

[22] M. Talbi, "Lā qirā'a bi-l-alḫān," *Arabica*, vol. 5 (1958), p. 185.

[23] Abu Bakar Aceh menulis tentang pengajaran al-Quran di Indonesia dalam salah satu bab bukunya, *Sejarah al-Quran* (pp. 233-245). Namun datanya terlihat telah ketinggalan zaman. Selain itu, F.M. Denny ("Qur'an Recitation Training in Indonesia: A Survey of Contexts and Handbooks," *Approaches to Islam*, pp. 288-306) melakukan survey pada 1980 dan 1984-1985 tentang pengajaran al-Quran, tetapi terbatas pada pondok-pondok pesantren dan buku-buku pegangannya.

[24] Modul-modul ini, yang diterbitkan dalam berbagai edisi, disusun oleh As'ad Humam.

[25] Keenam modul itu adalah yang disusun oleh As'ad Humam, *Buku Iqro': Cara Cepat Belajar Membaca al-Quran*, jilid 1-6.

[26] Lihat Aceh, *Sejarah al-Quran*, p. 242, untuk pesantren yang mengkhususkan diri pada penghafalan al-Quran. Tetapi data yang dikemukakan Aceh telah *out of date*.

[27] Lihat as-Said, *Recited Koran*, p. 59.

[28] *Ibid.*

[29] Lihat 12:2; 43:3; 20:113; 42:7; 41:2-3,44; 39:27-28; 13:37; 26:192-195; 46:12; 16:103; 19:97; 14:4.

[30] Lihat A.L. Tibawi, "Is the Qur'an Translatable," *Muslim World*, vol. 52 (1962), p. 7. Dikabarkan bahwa belakangan Abu Hanifah memperlunak pandangannya ini dan menegaskan keboleh penggunaan terjemahan al-Quran hanya bagi mereka yang tidak mampu berbahasa Arab.

[31] Pengikut Abu Hanifah belakangan memperluas kebolehan penerjemahan ini ke dalam berbagai bahasa non-Arab lainnya.

[32] Lihat *EI²*, art. "al- Kur'an," p. 429.

[33] *Ibid.*

[34] Tibawi, "Is The Qur'an," p. 12, catatan 45,

[35] Penekanan terhadap superioritas bahasa Arab dan bahasa al-Quran, sebagaimana dikemukakan sejumlah otoritas Sunni, lihat Tibawi, *ibid.*, pp. 12-14.

[36] *EI²*, art. "al-Kur'an ," p. 429.

[37] Contohnya adalah terjemahan resmi al-Quran ke dalam bahasa Indonesia. Lihat Departemen Agama RI, *al-Quran dan Terjemahnya*, (berbagai edisi).

[38] Dikutip dalam Tibawi, "Is The Qur'an," p. 15.

[39] *EI²*, art. "al-Kur'an," p. 430.

[40] Lihat A.A. Rizvi, *Shah Wali Allah and His Times*, (Canberra: Ma'rifat Pub. House, 1980), p. 231.

[41] Lihat *EI²*, art. "al-Kur'an," p. 430.

[42] Lihat Aceh, *Sejarah al-Quran*, p. 40 f.

[43] A.H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile," *Approaches to Islam*, pp. 263f.

[44] Lihat J.J.G Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, (Leiden: E.J. Brill, 1974), p. 10.

serius mengkaji Islam. Guillaume Postel merupakan tokoh yang paling bermakna kontribusinya dalam pengembangan kajian-kajian bahasa dan masyarakat Timur, serta pada waktu yang sama juga telah mengumpulkan sejumlah besar manuskrip.[10] Kemajuan luar biasa ini, khususnya dalam studi bahasa Arab, telah membuahkan hasil berupa sikap kritis terhadap terjemahan al-Quran *Cluniac Corpus.* Pada permulaan abad berikutnya, Joseph Scaliger dan Thomas Erpenius dari Universitas Leiden dengan jelas menegaskan ketidaksempurnaan terjemahan Latin al-Quran dalam korpus tersebut. Pada permulaan abad berikutnya, Adrian Reland, orientalis Belanda terkemuka dari Utrecht, memberi peringatan kepada mahasiswa jurusan teologi untuk tidak menggunakan sumber-sumber selain yang berbahasa Arab dalam rangka memperoleh informasi yang betul tentang Islam. Peringatan ini dikemukakan dalam karya berbahasa Latinnya, *De reliogione Mohammedica libri duo* (1705), dan di antara buku-buku yang secara eksplisit diingatkannya untuk tidak digunakan adalah terjemahan Latin al-Quran *Cluniac Corpus.*[11]

Terjemahan al-Quran berikutnya dalam bahasa Latin, *Alcorani Textus Universus,* digarap seorang pendeta Italia, Ludovico Marraci, langsung dari teks Arab. Terjemahan ini dipublikasi di Padua pada 1698, bersama-sama dengan teks orisinalnya, serta catatan-catatan penjelasan dan bantahan (*Refutatio Alcorani*). Teks Arab yang disertakan Marraci dalam terjemahannya disusun berdasarkan sejumlah manuskrip. Dibandingkan terjemahan pertama al-Quran *Cluniac Corpus,* terjemahan Marraci terlihat lebih cermat. Dikabarkan bahwa ia telah mempelajari al-Quran selama 40 tahun dan mengakrabi karya-karya mufassir Muslim terkemuka.[12] Tentang terjemahan ini, George Sale berkomentar: "Secara umum, terjemahannya sangat tepat, tetapi mengikuti ungkapan Arab terlalu harfiah, sehingga tidak mudah dipahami." Catatan penjelasannya, menurut Sale, cukup berharga, tetapi bantahannya "tidak memuaskan dan terkadang menyimpang."[13]

Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Eropa lainnya pertama kali dilakukan ke dalam bahasa Italia oleh Andrea Arrivabene, *Alcorano di Macometto,* dan diterbitkan pada 1547.[14] Sekalipun penerjemahnya mengklaim langsung menerjemahkan dari teks Arab, tetapi hasil penelitian menunjukkan bahwa karya tersebut

- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Rusia digarap antara lain oleh Postnikov (1716), Veryovkin (1790), Nikolaev (1864), Sublukov (1877), Krimskiy (1902), Krackovskiy (1963), dan lainnya.
- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Polandia digarap oleh Sobolewski (1828), dan Buczacki (1858).
- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Hungaria disusun oleh Szdmajer (1831), menyusul terjemahan Szokolay (1854).
- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Swedia digarap oleh Crusenstolpe (1843), Tornberg (1874), Zettersteen (1917), dan Ohlmarks (1961).
- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Spanyol dibuat oleh Gerber de Robles, Ortiz de la Puebla (1872), Bergua (1931), Cansinos Assens (1951), Vernet Gines (1953), Cardona Castro (1965), dan lain-lain.
- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Yunani oleh Pentake (1878), dan Zographou-Meraniou (1959).
- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Potugis terbit pertama kali tanpa nama penerjemah (anonim) pada 1882, menyusul terjemahan Castro (1964).
- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Serbo-Kroasia dilakukan oleh Ljubibratic (1895), Pandza dan Causevic (1936), dan Karabeg (1937).
- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Bulgaria disusun oleh Lica (1902), menyusul terjemahan Tomov dan Skulov sekitar 1930.
- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Rumania digarap oleh Isopescul (1912).
- Terjemahan al-Quran kedalam bahasa Cheko ditulis oleh Vesely (1913), Nykl (1934), dan Hrbek (1972).
- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Denmark digarap oleh Buhl (1921, edisi kedua 1954), dan Madsen (1967), yang disusun secara kronologis.
- Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Finlandia ditulis oleh ahsen Boere (1942), dan kemudian Aro (1957).[22]

99	*al-Zalzalah*	Identik	Identik
100	*al-'Ādiyat*	Identik	Identik
101	*al-Qāri'ah*	1-5	+1
		5-6	+2
		6-8	+3
102	*al-Takātsur*	Identik	Identik
103	*al-'Ashr*	Identik	Identik
104	*al-Humazah*	Identik	Identik
105	*al-Fīl*	Identik	Identik
106	*Quraisy*	3	+1
107	*al-Mā'ūn*	Identik	Identik
108	*al-Kawtsar*	Identik	Identik
109	*al-Kāfirūn*	Identik	Identik
110	*al-Nashr*	Identik	Identik
111	*al-Masad*	Identik	Identik
112	*al-Ikhlāsh*	Identik	Identik
113	*al-Falaq*	Identik	Identik
114	*al-Nās*	Identik	Identik

Keterangan:
Hanya perbedaan dalam penomoran ayat yang dikemukakan dalam tabel di atas. Kolom ketiga menyajikan nomor ayat dalam teks al-Quran edisi Fluegel. Nomor ayat yang berbeda dalam edisi Mesir diperoleh dengan menambahkan (+) atau mengurangkan (-), seperti ditunjukkan. Contohnya, surat 1:1 edisi Fluegel sama dengan surat 1:2 dalam edisi Mesir, yakni diperoleh dengan menambahkan satu (+1) ayat. Pada titik-titik peralihan ayat, penambahan atau pengurangan hanya diterapkan pada suatu bagian ayat dalam salah satu dari kedua edisi al-Quran tersebut.[25]

Rencana yang lebih ambisius untuk menyiapkan edisi kritis al-Quran kemudian dicanangkan oleh Gotthelf Bergstraesser, Arthur Jeffery dan Otto Pretzl.[26] Pada 1926, Jeffery dan Bergstraesser mencapai kata sepakat untuk berkolaborasi dalam rencana besar menyiapkan arsip bahan-bahan yang suatu ketika akan memungkinkan penulisan sejarah perkembangan teks al-Quran. Sebagai salah satu tahap pelaksanaan rencana besar ini adalah penerbitan edisi teks al-Quran dengan *apparatus criticus* yang mengungkapkan himpunan berbagai varian tekstual yang dikumpulkan dari kitab-kitab tafsir, leksika, kitab-kitab kiraah, dan sumber-sumber lainnya. Tetapi, mendadak Bergstraesser wafat, dan Pretzl - pelanjut Bergstraesser di Muenchen - mengambil alih tanggung jawabnya dalam pelaksanaan rencana tersebut. Pretzl telah mulai mengorganisasi arsip yang dibutuh oleh Komisi al-Quran, yang dibentuk oleh Akademi Bavaria atas prakarsa Bergstraesser, dan telah menghimpun sejumlah besar salinan fotografis manuskrip al-Quran beraksara kufi yang awal dan karya-karya awal tentang kiraah yang belum diterbitkan. Di sisi lain, Jeffery juga telah menghimpun sejumlah bahan dari masa awal Islam dan

menyertai terjemahan al-Qurannya.[52]

Dalam pengantar karyanya, Bell menegaskan bahwa tafsirnya tidak ditulis dengan tujuan polemik apapun, tetapi dimaksudkan untuk digunakan berdampingan dengan terjemahan al-Qurannya, alinea per alinea, serta untuk menjelaskan secara singkat dan gamblang rekonstruksi dan rearansemen bagian-bagian al-Quran dalam terjemahan tersebut.[53] Ia juga menegaskan bahwa dalam penafsirannya, berbagai pandangan mufassir Muslim ataupun sarjana Barat sejauh mungkin dikesampingkan, diganti dengan upaya pembacaan tanpa prakonsepsi lewat pertolongan kamus, tata bahasa, dan konkordansi al-Quran.[54]

Eksistensi kedua karya tafsir di atas, demikian pula berbagai kajian al-Quran Barat lainnya yang telah dikemukakan sejauh ini, tentunya akan menimbulkan kontroversi di kalangan umat Islam sendiri. Dalam suatu simposium tentang Islam dan sejarah agama-agama yang diadakan di Arizona State University pada 1980, kontroversi tentang keabsahan kajian-kajian keislaman yang dilakukan oleh *outsiders* merebak. Dua penulis Muslim ternama, Muhammad Abdul-Rauf dan Fazlur Rahman, memberikan respon yang bertolak belakang tentangnya.

Abdul-Rauf, Rektor Universitas Islam Internasional, Kuala Lumpur, mengungkapkan respon yang penuh kemarahan terhadap kajian-kajian linguistik dan historis yang dilakukan Barat atas materi-materi keislaman. Ia menilai kajian-kajian tersebut - menurutnya lebih bersifat historis dan konjektural - telah menjadikan Islam sebagai sasaran analisis kritis yang salah arah, terkadang keji dan biasanya tidak sensitif. Lebih jauh, ia juga meletakkan batas-batas wilayah kajian yang tidak boleh dimasuki *outsider*, yakni al-Quran dan sunnah Nabi. Kajian-kajian Barat yang ada selama ini tentang keduanya, menurut Abdul-Rauf, tidak hanya merupakan suatu serangan terhadap suara hati berjuta-juta umat Islam, tetapi juga menyesatkan dan tidak layak dipandang sebagai ilmu.[55]

Berseberangan dengan Abdul-Rauf, Rahman - dengan memanfaatkan refleksi filosofis John Wisdom dalam karyanya, *Other Minds* - memandang bahwa kajian Islam yang dilakukan *outsider* bisa sama absahnya dengan *insider*. Kajian *outsider* yang dijalankan dengan tanpa prasangka (*open-minded*), sensitif,

INDEKS